ابن خلدون والتاريخ

إعداد

خلدون خليل سليم الحباشنة

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في التاريخ

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كانون ثاني ٢٠١٠م

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنيـــــة

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (ابن خلدون والتاريخ) وأجيزت بتاريخ ٤/١/٢٠١٠

أعضاء لجنة المناقشـــــــــة	التوقيـــــــــــــــع
الدكتور عبد العزيز عبد الكريم الدوري، مشرفا أستاذ – التاريخ الاقتصادي الإسلامي	....
الدكتور سلامة صالح النعيمات، عضواً أستاذ مشارك – تاريخ العرب قبل الإسلام	....
الدكتورة غيداء عادل "خزنة كاتبي، عضواً أستاذ مشارك – التاريخ الاقتصادي الإسلامي	....
الدكتور محمد حسين المحاسنة، عضواً أستاذ– التاريخ الفاطمي(جامعة مؤتة)	....

نموذج تفويض

أنا الطالب : [illegible] أفوض الجامعة الأردنية

حق تصوير رسالتي الماجستير / الدكتوراه و عنوانها : [illegible]

تصويرا كلياً أو جزئيا ، و ذلك لغايات البحث العلمي و التبادل مع المؤسسات التعليمية و الجامعات .

توقيع الطالب :

التاريخ : ٢٤/١/٢٠١٠ م

قرار مجلس العمداء المتخذ في جلسته رقم ٩٢/١١ تاريخ ١٩٩٢/٣/٨

الإهـــــــــــــــداء

إلـــــــــــــــى

والدي الغالي

أمي الحنونة

أخي العزيز خالد

شكر وتقدير

أتقدم بعظيم الشكر لله عز وجل الذي أعانني على إنجــاز هــذه الدراســة، كما أتقدم بالشــكر الجــزيل لأستاذي، الأستــاذ الــدكتور عبد العزيز الدوري لكل ما قدمه من رعاية وتوجيه.

كما أتقدم بالشكر والتقدير للأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الــذين تفضلوا بالموافقة على مناقشة هذه الأطروحة، وأشكر الأخ والــصديق الدكتور صالح الشادي لكل ما أبداه من دعم وتشجيع، وأشكر كل مــن ساعد على إنجاز هذه الأطروحة.

فهرس المحتويات

ابن خلدون والتاريخ

إعداد

الطالب خلدون خليل الحباشنة

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري

الملخص

تناولت هذه الدراسة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) مبينة المكانة العلمية والتاريخية لكتابه في التاريخ ودوره في تطور الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين، فقد نسب ابن خلدون إلى العديد من المعارف والعلوم كالفلسفة والاجتماع والانثروبولوجيا والاقتصاد والتربية، فجاءت هذه الدراسة لتتناول ابن خلدون المؤرخ .

توضح الدراسة العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون وسماه علم العمران والاجتماع الإنساني، واعتبره علما مستقلا، مبينا العلاقة بين العمران والدولة، ويرى ابن خلدون أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، كما بينت الدراسة أن أهم ما يوجه التطور الاجتماعي والعمراني عند ابن خلدون هو نظريته في العصبية.

أظهرت الدراسة تنوع المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ فقد شملت المصادر المكتوبة كالمؤلفات التي تناولت شتى أنواع المعرفة والوثائق والسجلات الديوانية وتجربته الشخصية والمشافهة والمساءلة كما أعطى أهمية ملفتة للآثار وبقايا الأمم السابقة.

اهتمت الدراسة بإبراز منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ فهو صاحب مفهوم خاص للتاريخ ،إذ يعتبر أن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وان للتاريخ ظاهر وباطن، كما سعى من خلال كتابه الأول إلى إصلاح الخلل الذي أصاب الكتابة التاريخية من خلال وضع معايير يتم الرجوع إليها لمعرفة مدى صحة الروايات ومعقوليتها ومطابقتها للواقع، وقد بينت الدراسة نوع العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر وانها علاقة تكاملية فالمقدمة تمثل القوانين والعبر يمثل المختبر .

واختتمت الدراسة بتتبع مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ وقوانينه في العمران في بقية أجزاء كتابه فبينت المجال التاريخي لتاريخه وانه يسرد الأخبار التاريخية المتعلقة بالعرب والبربر ومن ثم الشعوب المعاصرة لهما والفاعلة في إحداث التاريخ، فكتاب العبر يتطرق إلى الأمم التي امتلكت السلطة والانتقال التدريجي للدول من حالتها الأولية إلى ذروة السلطة ثم سقوطها، وهو مرتب تبعا لتعاقب الدول مثلما يجب أن يفهم وتعاد كتابته متى أخذت مبادئ الكتاب الأول بعين الاعتبار.

وكشفت الدراسة أن ابن خلدون استطاع أن يطبق منهجه في التاريخ ونظرياته في العمران والاجتماع الإنساني في تاريخه فالمتتبع للتاريخ يلاحظ التصحيحات والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقا لمنهجه وقوانينه، كما أن تاريخه يخلو من الخرافات والأساطير.

المقدمة:

تناولت الأطروحة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ) مبينة المكانة العلمية والتاريخية لكتابه في التاريخ ودوره في تطور الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين، فقد نسب إلى العديد من المعارف والعلوم كالفلسفة والاجتماع والانثروبولوجيا والتربية والسياسة.

لذا جاء اختيار الباحث لهذه الأطروحة الموسومة بـ (ابن خلدون والتاريخ) ، للتركيز على ابن خلدون المؤرخ، إذ أن معظم الدراسات التي تناولته قد تمركزت حول المقدمة والنظريات الخلدونية فيها ولم يلتفت إلى دراسة كتابه في التاريخ بطريقة منهجية معمقة تراعي مناهج البحث التاريخي.

وقد اعتمدت الدراسة بشكل أساسي على كتاب ابن خلدون في التاريخ والمسمى "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

واهم الصعوبات التي واجهت الباحث بهذه الأطروحة عدم وجود طبعة محققة وكاملة للكتاب إذ توافرت نسخة محققة للمقدمة قام بتحقيقها الباحث عبد السلام الشدادي وصدرت في المغرب أما بقية أجزاء العبر فلم تحظى حتى هذا الوقت بتحقيق دقيق وكامل .

وقد جاءت هذه الدراسة بمقدمة وأربعة فصول:

- **الفصل الأول:** تناول مفهوم العمران البشري عند ابن خلدون والسبق الذي حققه باكتشاف هذا العلم الجديد والمسائل التي يعالجها علم العمران ونوع العلاقة التي تربطه مع العلوم

الأخرى، والعلاقة بين العمران والدولة والقوانين التي تتحكم في العمران والصراع بين البداوة والحضارة، وتأثير العصبية في عملية قيام وسقوط الدول.

- **الفصل الثاني:** تطرق إلى ابرز المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابـــة التـــاريخ مبينا بالتفصيل أنواع هذه المصادر ومدى اعتماده عل كل منها وقد شملت مصادره:

المصادر المكتوبة، والوثائق والرسائل الرسمية، المصادر الشفوية، وتجربته الشخصية وآثار الأمم السابقة.

- **الفصل الثالث:** عالج منهجية ابن خلدون في الكتابة التاريخية مبينا المعالم الرئيـــسية لهـــذه المنهجية من حيث تعريفه للتاريخ وتتبعه ونقده لمناهج البحث التاريخي الـــسابقة وإصـــلاح الكتابة التاريخية من خلال المقدمة وتبيان عناصر منهجه في كتابة التاريخ، وتوضيح العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر.

- **الفصل الرابع:** اعتنى بتتبع مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في التاريخ وقوانين العمران كما وردت في المقدمة على كتاب العبر وتقديم نماذج تظهر تطبيق ابـــن خلـــدون لمـــدى تـــأثير العصبية في قيام وسقوط الدول وتأثير عملية التحول من البداوة إلى الحـــضارة علـــى قـــوة الدولة.

الفصل الأول

مفهوم ابن خلدون للعمران البشري

موضوع العلم الجديد ومسائله:

موضوع العلم الجديد لابن خلدون هو العُمران؛ الذي أشار إليه بقوله: "وكأنَّ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنَّه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى"(١).

وتحديد مفهوم العمران في المقدِّمة، يصل بابن خلدون حدّ الشرح المباشر لمعنى الاصطلاح، وهو قوله: "هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأُنس بالعشر واقتضاء الحاجات لِمَا في طباعهم من التعاون على المعاش. ومن هذا العمران ما يكون بدويّاً وهو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجعة للقفار وأطراف الرِّمال، ومنه ما يكون حضريّاً وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصُّن بجدرانها، وله في كل هذه الأحوال أُمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له"(٢).

وبهذا، فالحياة الاجتماعيّة عند ابن خلدون تُعَدُّ أولاً وقبل كل شيء عملاً جماعيّاً حقيقيّاً للبشر مشروطاً بالاحتياجات الماديّة وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع "ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في المُلك والكسب والعلوم والصنائع"(٣)، وبالتالي مختلف النشاطات والسلوكيّات الإنسانية. فالمجتمع حقيقة حيّة ومتحرِّكة وليس جامداً، أو ساكناً، شأنه في ذلك شأن الكائن الحي، الذي يعيش ويتطوَّر ويضمحل وفقاً لمراحل وقوانين محدَّدة يمكن الوقوف عليها وتفسيرها، فأحوال العالم والأُمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرةٍ واحدة، ودراسة هذا التطوُّر والتغيُّر في المجتمع البشري هو الهدف من علم العمران الذي يرى أنَّه ذو موضوع "وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٧.
(٢) (ن، م)، ص٦٢.
(٣)(ن ، م)، ص٦٢.

بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيّاً كان أو عقليّاً"[(١)].

وتعتمد نظرية العمران عند ابن خلدون على منهج البرهان العقليّ وما يسمِّيه المطابقة بين الخبر المنقول والطبيعة، حيث يقول: "وتمحيصه إنما هو معرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا ترجع إلى تعديل الرواة حتى نعلم هل ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأمَّا إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل أو التجريح، ولقد عَدَّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ أو تأويله إن تُؤُوِّل، بما لا يقبله العقل، وإنَّما كان التعديل أو التجريح هو المعتبر في صحّة الأخبار الشرعيّة؛ لأنَّ معظمها تكاليف إنشائيّة أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحّة الظنّ الثقة بالرواة للعدالة أو الضبط، وأمّا الأخبار عن الواقعات، فلا بُدَّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة، فلذلك، وجب أن ننظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقدَّماً عليه، إذْ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"[(٢)].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٦.

(٢)(ن، م)، ص٥٦-٥٧.

من هنا، نلاحظ أنَّ علم العمران ضروريٌّ؛ لأنَّه معرفة إيجابيّة هدفها تقديم وسائل واضحة للدراسة والبحث في مجال التاريخ، كما أنَّه يكشف عن الشبكة التي تربط العلاقات الاجتماعيّة والتاريخيّة، وللوصول إلى هذا الهدف، لا بُدَّ أن يؤسَّس علم العمران على نمط العلوم العقليّة، وبخاصة الرياضية، فعلم الحساب كما يقول ابن خلدون: "هو معارف متَّضحة وبراهينها منتظمة، فينشأ منها في الغالب عقل مضيء على درب الصَّواب"(١).

أمَّا علوم الهندسة، فإنَّها "تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكره؛ لأنَّ براهينها كلّها بيِّنة الانتظام، جليّة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيسعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع"(٢).

إنَّ علم العمران، هو معرفة كليّة للأسباب العميقة التي تتحكَّم في الأحداث والظواهر، فالأحداث الاجتماعيّة والطبيعيّة مهما تعدَّدت وتنوَّعت أثناء دراستها لا بُدَّ أن تبقى ذات صلة بالكلي الطبيعي الذي بهيكلها، والمسمَّى عمران العالم(٣)، "وعلم العمران عنده هو مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته، إذْ تتمثَّل نظرته إلى أهميّة مراعاة طبيعة العمران في كتابته لتاريخه"(٤).

وطبيعة العلاقة المتبادلة بين العلم الجديد والفلسفة والسياسة والتاريخ، تضطر ابن خلدون إلى التفريق بينه وبين العلوم الأخرى، "واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٨٥.

(٣) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة، المستقبل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٣٢٩، تموز ٢٠٠٦، بيروت، ص٩١.

(٤) عبدالعزيز الدوري، ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة العربيّة، في الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والأساليب والأزمة المعرفية، (سلسلة كتب المستقبل العربي ٣١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١٢٧.

الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، اعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقيّة، فإنَّ موضوع الخطابة إنَّما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي، أو صدّهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنيّـــة، إذْ السياسة المدنيّة هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمـــة ليحمـــل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضـــوع هـــذين الفنَّين اللذين ربَّما يشبهانه، وكأنَّه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة"(١).

فلعلم العمران إذاً موضوع، هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وله مـــسائل، وهي ما يلحق هذا العمران من عوارض ذاتيّة، وقد ميَّز ابـــن خلـــدون بـــين ثلاثـــة مـــن العوارض: بين ما لا يمكن حدوثه في المجتمع، وبين ما هو نادر الوقوع، وبين ما هو ذاتيّ طبيعي مقارن له ضرورة، إذْ قال: "ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به، وما لا يمكـــن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطـــل فـــي الأخبـــار والصدق من الكذب بوجهٍ برهاني لا مدخل للشكّ فيه"(٢).

ويشير إلى تفرُّده باكتشاف هذا العلم، بقوله: "ونحن ألهمنا الله إلـــى ذلـــك إلهامـــاً، وأعثرنا على علمٍ جعلنا سن بكره وجُهينة خبره، فإنَّ كنت قد استوفيت مساءلة، وميَّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية، وإنْ فاتني شيء في إحصائه واشتبهت

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٦.
(٢)(ن، م)، ص٥٦.

بغيره مسائلة، فللناظر المحقّق إصلاحه ولي الفضل أني نهجت له السبيل وأوضحت الطريق"(١).

ويشير ابن خلدون وبشكلٍ مباشرٍ وواضحٍ إلى هدفه من كتابه، بقوله: "ونحن الآن نبيِّن في هذا الكتاب ما يَعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في المُلك والكسب والعلوم والصنائع بوجوهٍ برهانيّة، يتَّضح بها التحقيق في معارفٍ خاصة وعامة، وتندفع بها الأوهام، وترتفع الشكوك"(٢)، "فللعمران طبائع في أحواله تُرجع إليها الأخبار وتُحمل عليها الروايات والآثار"(٣).

ينظر ابن خلدون إلى المجتمع نظرة كليّة تقوم على أنَّ السلوك الإنساني تحكمه القوانين التي تتولَّد عن تطوُّر العمران البشري، فالتاريخ البشري فعاليّة حيّة، تلتئم في نطاقه وقائع الماضي والحاضر في إطارٍ عليّ وطرديّ، واستقراء علميّ يجعل وقائع العمران البشري يرتبط بعضها ببعض من خلال القوانين الاستقرائيّة، وتشكِّل نسقاً علميّاً متكاملاً، وهكذا، فإنَّ جدل الوقائع وطبائع العمران يحدِّدان مسيرة التاريخ وسلوك الإنسان. فالتاريخ لا يفسَّر بهذه الصورة ذرائعيّاً أو قدريّاً، وإنَّما هو فعاليّة إنسانيّة حيّة وصراع دائم، يتأثَّر بمعطيات مختلفة قائمة في المران البشري ذاته(٤).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٦٢.

(٢)(ن، م)، ص٦٢.

(٣)(ن، م)، ص٧.

(٤) عبدالقادر عرابي، قراءة سوسيولجية في منهجية ابن خلدون، في (الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفيّة)، سلسلة كتب المستقبل العربي (٣١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٤٦.

وإذا كانت الأحداث التاريخيّة في تغيُّر مستمر "فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في المُلك والسلطان، لا تزال المخالف في العوائد والأحوال واقفة"(١). إلاَّ أنَّ تطـورُّ الأحـداث التاريخيّة لا تخضع للعشوائيّة والمصادفة، بل هي تخضع لقوانين ثابتة، والبحث عن هـذه القوانين الكليّة وسنن التطوُّر هو موضوع علم العمران.

إنَّ علم العمران الذي وضع أُسسه ابن خلدون في المقدمة، يتجلَّى في ثلاث حركات للوعي: الوعي بالذَّات في إطار وعي بحركة الدولة التاريخيّة التي تُنظِّم وتهيكل المجتمـع، وكل هذا في ارتباط بوعي كلي يربط الإنسان وحركة الدولة بالكون بأكمله(٢).

يقول صاحب كتاب العبر "إنَّ الدولة والمُلك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهـو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرَّر في علوم الحكمة أنّه لا يمكن انفكاك أحدهما عـن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والمُلك متعذّر، بما في طباع البشر من العدوان الداعي للوازع، فتتعيّن السياسة لذلك، إمّا الشرعيّة أو الملكيّة، وهي معنى الدولة"(٣).

إنَّ الشكل الذي يتجسَّد فيه عبر الزمن هو الشعوب، وفي وحدات هي الدول، فالدولة هي إذاً وحدة روحيّة لمجموعة بشريّة، والفرد له حياة معنويّة وروحيّة فـي إطـار هـذه الوحدة، فعمران العالم يتجسَّد في مسرح الأحداث في تاريخ العالم، وهذا الأخير يتجلَّى عبر الزمان والمكان على شكل وحدات للشعوب، هي الدول(٤).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٤٢.
(٢) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، ص٩٢.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٢٣٥.
(٤) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، ص٩٢.

لقد هَدَتْهُ مشاهداته وتأمُّلاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أنَّ الظواهر الاجتماعيّة لا تشذّ عن بقية ظواهر الكون، وأنَّها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعيّة تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات، ومن ثَمَّ رأى أنّه من الواجب أن تُدرس هذه الظواهر دراسة وصفية كما تُدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين، وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة.

وقد أشار لذلك بقوله: "وكأنَّ هذا علم مستقل بنفسه، فإنّه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أم عقلياً"[(١)].

ولكن ما الذي يعنيه ابن خلدون بالعوارض الذاتيّة، أو ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته؟

يقصد ابن خلدون من كلمة العوارض الذاتيّة أو ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته، ما نقصده نحن من كلمة القوانين، ويتَّضح هذا ممّا كتبه عند حديثه عن علم الهندسة، إذْ يقول: "هذا العلم هو الناظر في المقادير، إمّا المتَّصلة؛ كالخط والجسم، أو المنفصلة؛ كالأعداد، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتيّة، مثل أنَّ كل مثلث فزواياه مثل قائمتين، ومثل أنّ كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا إلى غير نهاية، ومثل أنّ كل خطّين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان"[(٢)].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٨٤.

ويشير إلى أنَّ "القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه"[١].

ولا يعني الأمر هنا، الاهتمام فقط بتجنُّب المفارقات التاريخيّة، أو إضفاء الطابع المحلي على المحادثة، بل يعني قاعدة مفهومه للتاريخ الجديد تماماً، ويجعل ابن خلدون من دراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية القاعدة للنقد التاريخي[٢].

والقانون هنا: هو قاعدة متصوّرة ومفترضة، ولكنَّه أيضاً حتى يجري مجاريه وحتى الطبيعيّة منها، يحتاج إلى مساعدة الخالق سبحانه وتعالى والإنسان. ومفهوم القانون كمصطلح له استعماله الذاتي، فقد استعمله ابن خلدون أحياناً كمرادف: للشريعة وللسنّة وللعادة وللضروري[٣]، "ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين وتجري السُّنن والشرائع وعلى مجاريها ينتجز الحق والعدل في القضاء"[٤].

لقد أدرك ابن خلدون عمليّة التغيُّر التاريخي وأثره على العمران عموماً، وظهر ذلك في نظرياته عن العمران وانقسامه إلى عمران بدوي، وعمران حضري، وعن العصبيّة وفاعليتها، وعن الدول وتعاقبها وأدوارها وأطوارها، ويشير لذلك بقوله: "إنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنَّما هو اختلاف على

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٦.

(٢) ملحم قربان، خلدونيّات، ص١٥-١٧.

(٣) طارق والي، النظرية العمرانية، ص٩٠-٩١.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص١١٨.

الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال"[١]، فالتاريخ يتغيَّر باستمرار وليس تكراراً رتيباً، ومن أكبر الأخطاء في المعرفة التاريخيّة الذهول عن هذه الحقيقة التي تصيب الأفراد كما تصيب الجماعات والأمم، ولكن كيف يقع هذا التبدُّل؟

عند ابن خلدون ثمَّة نوعان من التغيُّر في التاريخ: واحد يقع على التدريج، ويُعرف أحياناً أشكالاً عميقة، وآخر يتَّخذ شكل الانقلابيّة الكاملة، وهو يشمل أحوال العمران جميعاً. التغيُّر الأول، بطيء لا يتميّز فيه اللاحق عن السابق تميُّزاً قاطعاً، بل يكون الاختلاف بينهما في بعض الجوانب، ثمَّ في جوانب أخرى، وهو على أي حال نسيج من المحاكاة والمباينة، فلا يظهر فيه الجديد بقوة. أمّا التغيُّر الثاني، فإنَّه أعمق وأشمل، ولا يقع كل يوم، بل في عمليّة الانتقال من حقبة تاريخيّة طويلة إلى حقبة أخرى بسبب تغيُّر جذري في المسرح التاريخي[٢]. ويشير لذلك، بقوله: "وإذا تبدَّلت الأحوال جملة، فكأنَّما تبدَّل الخلق عن أصله وتحوّل العالم بأسره وكأنَّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"[٣].

إنَّ مفهومه للعمران يشمل جميع مقوِّمات الاجتماع الإنساني ومظاهره، ولذلك نجد في المقدِّمة فصولاً تشمل مختلف أنواع النشاط الإنساني، والعلوم والصنائع وتواريخها وتفاعلها مع أحوال العمران الاقتصاديّة والسياسيّة.

وعموماً، يمكن القول أنَّ هناك قوانين أساسيّة تتحكَّم في حركة العمران وتطوُّر المجتمعات وهي:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٤١.

(٢) نايف نصَّار، ابن خلدون في منظور الحداثة، في (فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة)، سلسلة كتب المستقبل العربية (٥٤)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص١٦.

(٣) ابن خلدون، المقدِّمة، ج١، ص٤٦.

١- قانون العليّة (السببيّة):

العلية، هي الاعتقاد بأنَّ كل شيء يحدث له علّة أو علل، ولا يمكن أن يحدث في صورة مختلفة إلاَّ إذا طرأ اختلاف كذلك في العلّة أو العلل، ودراسة العمران وحركته هي البحث عن العلل(١)؛ أي أنَّ الحوادث ترتبط بعضها ببعض ارتباط العلّة بالمعلول، فليس من حادث إلاَّ وله سبب، وليس من حادث إلاَّ ويكون سبباً يليه، وأنَّ العلل المتشابهة تحدث للمعلولات المتشابهة، ويدلّ ذلك على أنَّ الحوادث الاجتماعيّة خاضعة للقوانين، وممّا يقوله ابن خلدون في ذلك: "اعلم أرشدنا الله وإيَّاك إنَّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلّها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسبِّبات واتِّصال الأكوان بالأكوان"(٢)*.

ويقول: "قد قدَّمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد، وبيَّنا أنَّها تحدث للدولة بالطبع، وأنَّها كلَّها أموراً طبيعيّة لها، وإذا كان الهرم طبيعيّاً في الدولة، كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعيّة، كمّا يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأعراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما إنّه أمر طبيعي، والأمور الطبيعيّة لا تتغيَّر"(٣)، لذلك قرَّر أنَّ التاريخ "في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيَّات الوقائع وأسبابها عميق"(٤).

ويرى ابن خلدون أنَّ العلّة ليست مقصورة على عالم الطبيعة، بل تمتدُّ إلى عالم الإنسان، فظواهر المجتمع البشري عنده تخضع لقوانين ثابتة، ويمكن أن يعين حاضرها

---

(١) طارق والي، النظرية العمرانيّة، ص٩١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٥٢. * يعني ابن خلدون هنا بالأكوان، مختلف عوالم الجماد والنبات والحيوان والإنسان (المحقق).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٩٢.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٦.

على تفسير ماضيها، ومع ذلك، قد تقع أحياناً استثناءات لقانون العليّة، تتمثَّل أساساً في التأثير الخارق للعادة الذي يتجلَّى في معجزات الأنبياء والرُّسل، يقول ابن خلدون: "اعلم أنَّ الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضَّلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده...، وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق الإخبار بوقوع الكائنات المغيّبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلاَّ من الله بوساطتهم"(١)، ويقول: "ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسمِّيت معجزة"(٢)، وفي فقرة أخرى يشير ابن خلدون إلى "أنَّ الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات، أو الأفعال البشرية والحيوانيّة، فلا بُدَّ لها من أسباب بهذا المعنى متقدِّمة عليها، بها يقع في مستقر العادة، ومنها يتم كونه، وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضاً، فلا بُدَّ له من أسباب أخرى"(٣).

لقد تصوَّر ابن خلدون العمران البشري على غرار "طبيعيَّات" عصره، فنظر إلى الظواهر الاجتماعيّة، والظواهر الطبيعيّة نظرة واحدة، فكما أنَّ ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرَّك إلى أسفل، والنَّار تحرق، والشمس تنوِّر... هي ظواهر تحدث بالطبع، فكذلك الظواهر الاجتماعيّة، من ضرورة الاجتماع إلى وجود العصبيّة في أهل البادية إلى كون "الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي المُلك" إلى كون هذا الأخير، يستتبع ولا بُدّ، الإنفراد بالمجد... كل هذه الظواهر تحدث في العمران "بمقتضى طبعه"، وليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود(٤).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٤٦.

(٢)(ن، م)، ص١٤٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٢٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٦.

إنَّ عبارة "مستقر العادة" التي أشار إليها ابن خلدون والتي يكرِّرها مــراراً[١]، لهــا دلالتها العميقة؛ لأنَّها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمــة، وهــو الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببيّة كما طرحها الفلاسفة، ويتلخَّص رأي الأشــاعرة في هذه المسألة، في أنَّ الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسبِّبات ليس ضرورياً، وكل ما هناك هو أنَّ الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معيّنة عند اقترانها بحوادث أخــرى. فالسببيّة عندهم وعند ابن خلدون كذلك، ليست مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرَّد عادة[٢]، والعادة هي: "عبارة عمَّا يستقر في النفوس من الأمــور المتكــرِّرة المعقولة عند الطبائع السليمة"، وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤدَّاها أنَّهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرّة أخرى، فإنَّ الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترن بها، ولكن دون تحقّق علاقة ضــروريّة بين الاثنين، وبما هي عادة، فإنَّها تقوم على المشاهدة والتجربة[٣]، وإنَّ طبائع العمران يمكن معرفتها، وهذه هي مهمة علم العمران، إنَّها تفسح للعقل المجال واســعاً لــيفهم الماضــي والحاضر، ويتبيَّن العوامل الفاعلة فيهما.

٢- قانون التشابه:

يقول ابن خلدون أنَّ "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"[٤]، وأنَّ "الأخبار إذا اعتمد فيهــا على مجرَّد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحــوال فــي

---

(١)ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٢٣.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص٨٢.

(٣) علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكري الإسلام، ص ٧٢

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٤.

الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربَّما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادّة الصدق"(١).

فالمجتمعات البشريّة كلّها تتشابه من بعض الوجوه، ويُرجع ابن خلدون هذه المشابهات إلى الوحدة العقليّة للجنس البشري(٢)، وهناك سبب آخر للتشابه الاجتماعي وهو التقليد،. ويتحدَّث ابن خلدون في فصل كامل عن "أنَّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"(٣)، فالتقليد عند ابن خلدون، هو قانون عام يدفع بحركة التطوُّر، ويفسِّر علاقة التفاعل المتبادلة التي تربط الإنسان بزمانه ومكانه، وقد أسماها ابن خلدون "التغلبات للبشر بعضهم على بعض"(٤).

٣- قانون التباين:

ليست كل المجتمعات فيما يرى ابن خلدون متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب أن يُلاحظها المؤرِّخ، يقول ابن خلدون "ومن الغلط الخفيّ في التاريخ، الذهول عن تبدُّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدُّل الأعصار ومرور الأيَّام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذْ لا يقع إلاَّ بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطَّن له إلاَّ الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، إنَّما هو اختلاف على الأيَّام والأزمنة، وانتقال من حالٍ إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"(٥). ويقول أيضاً "والسبب الشائع في تبدُّل الأحوال والعوائد، أنَّ عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه،

---

(١)ابن خلدون، المقدمة، ج١ ،ص١٣.
(٢) طه حسين، فلسفة ابن خلدون، ص٤٣.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٤٢.
(٤)(ن، م)، ص٥١.
(٥)(ن م)، ص٤١.

كما يُقال في الأمثال الحكميّة: (الناس على دين الملك)، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بُدَّ وأن ينزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم، ومزجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشدّ مخالفة، ثمَّ لا يزال التدرُّج في المخالفة، حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في المُلك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة"(١)، وهذا النصّ الأخير يشير إلى أنَّ التباين بين المجتمعات ينتج عن محاولة التشبّه أو التقليد. إنَّ كل دولة تحاول التشبُّه بالدولة السابقة عليها، ولا يحدث هذا إلاَّ إذا كان هناك أساساً تباين بينهما...، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّ محاولات التشبّه المستمرة تؤدِّي إلى تباين أو مباينة في نهاية الأمر، حيث إنَّ المقلِّد يأخذ ما يعجبه ويضيف إليه، فينشأ عن ذلك نسيج جديد مختلف بعض الشيء عن الأصل الذي قلَّده، ثمَّ يأتي مُقلِّد آخر ليفعل نفس الشيء، فيكون الاختلاف بين الأول والثالث أكبر.

وواضح أنَّ قانونيّ التشابه والتباين تربطهما علاقة جدليّة، فالتباين يدفع إلى محاولة التشبيه، وتنتهي محاولات التشبُّه بتكرارها إلى التباين(٢).

القياس بالشَّاهد على الغائب:

القياس بالشَّاهد على الغائب مبنيّ على قاعدة، أنَّ حكم الشيء حكم مثله، والقياس في اللغة تقدير الشيء بغيره، ويفيد ذلك في معرفة الأسباب، أو البرهان على القضية الكليّة، واعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال باستخدام القياس.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٤٢.

(٢) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص١٢٦.

والقياس في الحقيقة، هو الاستنتاج غير المباشر الذي هو في حقيقته استنتاج حقيقي؛ لأنَّه انتقال من قضيتين أو عدّة قضايا إلى قضية نهائيّة هي النتيجة. ويلجأ العقل إلى الاستنتاج غير المباشر أو القياس في الأحوال التي يكون فيها الاستنتاج المباشر غير ممكن، والقياس استدلال في صميمه الكشف عن الأسباب؛ أي الربط بين العلل والمعلولات.

والمبدأ الذي يستند إليه القياس، هو المبدأ القائل بأنَّ ما يصدق على الجنس يصدق على النوع وعلى جميع أفراده[١]. ولقد استخدم ابن خلدون القياس كقاعدة من قواعد منهجه للاستدلال على صحّة أدائه وقوانينه العمرانية، ولكي يبرهن ابن خلدون على صحّة أحكامه، يلجأ إلى القياس، ومن الأمثلة على ذلك، قوله في البرهنة على أحد قوانينه في "أنَّ عظم الدولة واتِّساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلّة والكثرة"[٢]، "وعلى هذه النسبة في إعداد المتغلبين لأول المُلك، يكون اتِّساع الدولة وقوَّتها، وأمّا طول أمدها، فعلى تلك النسبة؛ لأنَّ عمر الحادث من عمر قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنَّما هو بالعصبيّة، فإذا كانت العصبيّة قويّة، كان المزاج تابعاً لها، وكان أمد العمر طويلاً، والعصبيّة إنَّما هي بكثرة العدد ووفوره"[٣].

ويعرض عدم القياس في تمحيص الأخبار والرِّوايات أو القوانين العمرانية بوجهٍ عام للخطأ والزلل، ويقول ابن خلدون: "وكثيراً ما وقع للمؤرِّخين والمفسِّرين وأئمَّة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرَّد النقل غثّاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على

---

(١) جميل صليبا، المنطق، ص٣٨-٤٨.
(٢)(ن، م)، ص٢٧٥.
(٣)(ن، م)، ص٢٧٦.

طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلُّوا عن الحقِّ وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"(١).

العصبيّة:

أهم ما يوجِّه التطوُّر العمراني عند ابن خلدون، هو نظريته في العصبيّة، فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم المباحث.

لقد عرَّف الجابري العصبيّة بأنَّها: "رابطة اجتماعيّة شعوريّة ولا شعوريّة معاً، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة، ربطاً مستمرًّا يبرز ويشتدّ عندما يكون هناك خطر يهدِّد أولئك الأفراد، كأفراد أو كجماعة"(٢)، واعتبرها غاستون بوتول "حجر الزاوية لفلسفته، وعلى هذه النظرية يقوم علمه النفسي وأدبه وفلسفة تاريخه، وهي فلسفة التضامن وتعبِّر عن بأس هيئة اجتماعيّة، وعن قوة زمرة معيّنة من الآدميين، وذلك بأن يُدَلّ على تكاتف أعضائها وتفانيهم في سبيل الباعث المشترك"(٣).

واعتبرها لاكوست غير منفصلة عن الظاهرة القبليّة، وهو ينتقد من يجعل منها مرادف للتضامن الاجتماعي بوجهٍ عام، وذهب إلى أنَّ سكان الحواضر تغيب عندهم العصبيّة(٤)، وهذا غير دقيق؛ لأنَّ العصبيّة لا تختفي في الحواضر والمدن، ولكنَّها تضعف.

ويرى الحبابي، أنَّ العصبيّة "غذَّت التي تربط أهدافاً ومشاعر مشتركة عند كل من تجمعهم لحمة الدم والولاء، فهي كما توجد في البوادي، توجد كذلك داخل المدن؛ لأنَّها تستجيب لميل طبيعي يحمل الناس على أن يلتحموا بعضهم ببعض، وأن يتكتَّلوا في فئات

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٣-١٤.
(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص٢٥٤.
(٣) غاستون بوتول، ابن خلدون، ص٨٧.
(٤) لاكوست، العلاّمة ابن خلدون، ص١٢٧-١٢٨.

وإن لم ينتموا إلى الأُسر نفسها، بيدَ أنَّ الميل إلى الالتحام هنا يظلُّ أقل متانة من روابط قرابة الدم"(١).

ويعتبر الحبابي أنَّ العصبيّة عند ابن خلدون، هي الروابط الديناميّة والروح العشائريّة القائمة على لحمة الدم، إنَّها الأساس الذي تنبني عليه سياسياً ومجتمعياً كل العلاقات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة، والقوة التي تتلاحم بها مجموعة من القبائل لتحتمي وتقوِّي شوكتها، وهي قوة الدم المشترك التي تحرِّك كل ميادين الحياة المجتمعيّة داخل التمركز القبلي وتجعله يلتفّ حول رئيس عسكري أو سلطة أسريّة، إنَّها اللبنة الأولى لقيام الدولة"(٢).

أمَّا مفهوم العصبيّة في اللغة العربيّة، فيعني القوة الناتجة من تحقُّق بنية قرابيّة أو تحالفيّة ولائيّة، كما تُطلق على ذوي القربى اسم "العصبيّة"، وهذه الكلمة تَمُتُ بصلة الاشتقاق إلى كلمة "التعصُّب"، بمعنى الشدّ والربط، وجاء في تعريف العصبيّة، أنَّ التعصُّب هو أن يذبُّ الرجل عن حريم صاحبه، ويشمِّر عن ساق الجدِّ في نصرة منسوبه إلى عصبيّة محرِّكة، وهم أقارب الرجل من قِبَلِ أبيه...، وهي أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبيته، والتآلب معهم، على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين...، وفي الحديث ليس منَّا من دعا إلى عصبيّة أو على قاتل عصبيّة...، وعصب الشيء: قبض عليه"(٣).

يعرِّف ابن خلدون العصبيّة بقوله: "إنَّ صلة الرَّحم شعور طبيعي في البشر، إلاَّ في الأقل، ومن صلتها النُّعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة،

---

(١) محمد الحبابي، الدينامية المحرِّكة للتاريخ عند ابن خلدون، ترجمة فاطمة الحبابي، سلسلة كتب المستقبل العربي، (٣١)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١، ص٨٧.

(٢) محمَّد الحبابي، الدينامية المحركة للتاريخ، ص٨٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عصب)، مج١، ص٦٠٢-٦٠٨.

فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعيّة في البشر مذ كانوا، فإذا كان النسب الواصل بين المتناصرين قريباً جداً، بحيث حصل به الالتحام والاتِّحاد، كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجرَّدها ووضوحها، وإذا بعدُ النَّسب بعض الشيء، فربَّما تُنوسي بعضُها، وتبقى منه شهرة، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهَّمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه"(١). لذا، ففائدة النَّسب "الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتى تقع المناصرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذْ النَّسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له، ونفعه له إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"(٢)، وبذلك نفهم أنَّ تقوم على النَّسب فيما تقوم عليه، ولكنَّه ليس شرطها الضروري، بل هي ظاهرة أوسع من أن تختصر في النَّسب والقبيلة والبداوة، بل هي عامّة في كل المجتمعات وضروريّة لقيام أي مجتمع، وإن ليست ضروريّة لبقائه ما دام يمكنه الاستمرار بدونها إلى حين انهياره بحكم ضعفها أو انقراضها(٣).

ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "إنَّ الشرائع والدِّيانات وكل أمر يحل عليه الجمهور، فلا بُدَّ فيه من العصبيّة، إذْ المطالبة لا تتمّ إلاَّ بها، كما قدَّمناه، فالعصبيّة ضروريّة للملّة، وبوجودها يتمّ أمر الله منها"(٤). لذا فالعصبيّة عند ابن خلدون، تؤسِّس المجتمعات وتساعد على بقائها، لكنَّها لا تضمن خلودها؛ لكون المجتمعات نفسها تسارع للتخلُّص منها وإضعافها وتقويضها بشكلٍ آخر متفرِّع عنها وهو الاستظهار؛ أي التحالفات الواسعة وشراء المرتزقة.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٠٧.

(٢)(ن، م)، ص٢٩٨.

(٣) نبيل فريسة، ابن خلدون، ص١٤٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٤٦.

ويشير ابن خلدون أنَّ العصبيّة التي يقصدها ليست أمراً مذموماً بل هي طبيعة محايدة "واعلم أنَّ الدُّنيا وأحوالها كلَّها عند الشارع مطيّة الآخرة، وَمَنْ فقد المطيّة، فَقَدَ الوصول، وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمّه من أفعال البشر، أو يندب إلى تركه إهماله بالكليّة أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي نشأ عليها بالكليّة، إنَّما قصده تعريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلّها حقّاً وتتَّحد الوجهة...، وكذا العصبيّة، حيث ذمَّها الشِّرع، وقال: (لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلاَ أَوْلادُكُمْ)(١)، فإنَّما مراده حيث تكون العصبيّة على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهليّة، ... فأمَّا إذا كانت العصبيّة في الحق وإقامة أمر الله، فأمرٌ مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع، إذْ لا يتمّ قوامها إلاَّ بالعصبيّة"(٢).

معنى هذا، أنَّ العصبيّة عند ابن خلدون، توافق ما نطلق عليه اليوم التضامن الذي يكون بأشكال ودرجات متانة مختلفة باختلاف البُنى الاجتماعيّة، وما يقصده ابن خلدون ليس تضامناً سلبياً؛ أي نفسياً فقط، بل هو تضامن فاعل ومتفاعل وفق درجة استقلاله لبناء نظام المجتمع، وهو يكون أضيق ما يكون في النَّسب، ويكون أوسع ما يكون في التحالفات بأنواعها ودرجاتها، لذا يصل التضامن هنا حدّ التماهي مع السلطة السياسيّة(٣)، وفي كل الأحوال التحقُّق من خلالها في بنية الدولة نفسها، أو كما يقول ابن خلدون: "إنَّ المُلك غاية طبيعيّة للعصبيّة ليس وقوعه عنها باختيار، إنَّما هو بضرورة الوجود وترتيبه"(٤).

إنَّ العصبيّة قوة طبيعيّة في بادئ الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري، وإنَّما يسلك سلوكاً يعزِّزها، ولا يمكنه معاكستها إلاَّ إذا انسلخ منها، فلذلك تبدو وكأنَّها شيء تلقائي، يبني

---

(١) سورة الممتحنة، آية ٣.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٤٧.
(٣) نبيل فريسة، ابن خلدون، ص١٤٥.
(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٤٦.

ابن خلدون العصبيّة على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر في ما بينها بالتعاطف والحميّة المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها، والوصول إلى الحكم، إنّما يكون بالعصبية لتحقيق البغية، إنَّ هذه الروح الجماعيّة التلقائيّة تكون في أوج نشاطها في بداية الحركة التاريخيّة للدولة وغايتها الارتقاء إلى المُلك"(١).

حتى أنَّ الدعوة الدينيّة نفسها، تعتمد على العصبيّة، ويعقد لذلك فصلاً بعنوان "إنَّ الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتمّ"؛ لأنَّ "كل أمر يحمل عليه الكافة، فلا بُدَّ له من العصبيّة"(٢).

ويشير ابن خلدون إلى ما يسمِّيه "العصبيّة الطبيعيّة التي لا تفارق وهي بعزّة الرجل على أخيه وجاره في القتل والعدوان عليه، فهذه لا يذهبها شيء، ولا هي محظورة، بل هي مطلوبة ونافعة في الجهاد والدعاء إلى الدين"(٣).

فالعصبيّة الطبيعيّة إذاً هي ما يمكن أن نسمِّيه الغريزة العدوانيّة؛ أي تلك التي تدفع الإنسان إلى السيطرة على إنسان آخر، وربّما لطَّف الدين أحياناً، تأثير هذه الغريزة أو حوّل طاقاتها الأنانيّة نحو قضايا أجَلُّ قيمة، غير أنَّها تُعيد توكيد ذاتها وتتَّخذ أشكالاً مختلفة عندما تكتمل الظروف وتنضج. ومع ذلك، فإنَّ هذه الغريزة العدوانيّة نفسها تعمل في الوقت نفسه عمل قوة ترابط وتلاحم، قوة توحِّد الجماعات المتنوِّعة ليحملوا تحت راية أو قضية مخصوصة أو مصلحة أو طريقة في العيش أو مهنة أو موطن، بعبارة أخرى، قوة توجِّه الأنانيّة تحت تأثير أيديولوجيّات أو ارتباطات مخصوصة، لذلك يوجد من أنواع العصبيّات

---

(١) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٢٩)، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، ص٩٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٦٩.

(٣) ابن خلدون، العبر، ج٣، ص٤.

بقدر ما يوجد أُناس مترابطون في جماعات المصالح المشتركة، وبعض هـذه العـصبيّات تحوي ناشط، وبعضها ضعيف هامد، وينبغي في النزاعات العسكرية والـسياسية الكبـرى رؤية عصبيتين متزاحمتين، ويكون النصر، عادة حليف العصبيّة الأقوى[١].

البداوة – الحضارة:

في مقدِّمة ابن خلدون نواجه باستمرار بفكرة أنَّ الحضارة هـي نهايـة العمـران، ويرجع ذلك إلى أنَّ الحضارة والدولة يرتبطان بشكلٍ وثيق؛ لأنَّ الحضارة والدولة يعتبـران نتيجة للزيادة في الخيرات الماديّة.

لقد صنَّف ابن خلدون التنظيم الاجتماعي البشري إلى نوعين أو طرازين: البـداوة والحضارة، ومصطلح البداوة لا يبدو دقيقاً بصورة عامة. البداوة تعني حياة الـصحراء، أو الثقافة (البدوية)، كما أنَّ هذا المصطلح الخلدوني تضمَّن كلاً من أهل الـصحراء وسـكان القرى النائية، وسكان هذه المناطق الصغيرة "هم المنتحلون للمعاش الطبيعي مـن الفلـح، والقيام على الأنعام، وأنَّهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابـس والمـساكن وسائر الأحوال والعوائد". ويشتمل كذلك من يرتادون "المسارح والمياه لحيوانهم"[٢].

فالبداوة والحضارة، هما ظاهرتان طبيعيتان "إنَّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنَّمـا هو باختلاف نحتهم من المعاش، فإنَّ اجتماعهم إنَّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بمـا هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي"[٣].

---

(١) طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب، ص٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٩١.

(٣)(ن، م)، ص١٩١.

كما يميِّز ابن خلدون بين عمران بدوي وآخر حضري، لكنَّ الاثنين مترابطـان في السيرورة التاريخيّة، فغاية العمران البدوي أن يتحوّل إلى عمران حضري. وقد أشـار لذلك بقوله: "أنَّ المُلك والدول غاية للعصبيّة، وأنَّ الحضارة غاية للبداوة"(١).

كما أنَّ الحضارة كحالة للمجتمع يوصف بها كل المجتمع، ولكنَّ مزايا هذه الحالة لا يمكن أن يستخدمها كل أعضاء المجتمع؛ لأنَّ الدولة تجمع أموال الرعيّة وتنفقها في بطانتها ورجالها وتتبع أحوالهم بالجاه أكثر من اتِّساعها بالمال، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخراجها من أهل الدولة، وتأثير الترف على المجتمع والدولة متناقض، فعلى "قـدر عظـم الدولة، يكون شأنها في الحضارة، إذْ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابـع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع المُلك، ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة، فعلى نسبة المُلك يكون ذلك كله"(٢). ويلاحظ أنّه في اللاحق يبدأ الترف في القيـام بـدور سـلبي متزايد، فتضعف العصبيّة ويعمّ الترف رجال الدولة ويميلوا للبذخ والإسـراف ويـصبحوا ضعفاء ويحتاجوا للمرتزقة لحمايتهم، والانغماس بالملذَّات والترف يؤدِّي إلى الغلاء وارتفاع الأسعار، وبالتالي الأزمات الاقتصاديّة، ويبدأ الانحطاط الخلقي.

فبعد أن كان الترف "يزيد الدولة في أوَّلها قوة إلى قوَّتها"(٣)، ينقلب الأمـر إلـى أنَّ الحضارة غاية للعمران ونهاية لعمره، وأنَّها مؤذنة بفساده...، وذلك أنَّ الترف والنعمـة إذا

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٢٢٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٩٣.
(٣)(ن، م)، ص٢٩٤.

حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلُّق بعوائدها"[١]، و"أنَّ غايـــة العمران هي الحضارة والترف، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في هرم"[٢].

ويصف ابن خلدون البدو بأنَّهم "أقرب إلى الخير من أهل الحضر"[٣]، وأنَّهم "أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر"[٤]، و"قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استفزَّهم صارخ". ولذلك كانوا أشدّ صلابة من أهل الحضر وأكثر طيبة ويقظة واستجابة للحق "فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر فـــي نفـــوس الكافة لهم من الوقار والتجلة...، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلاَّ إذا كانوا عـــصبيّة وأهـــل نسب واحد؛ لأنَّهم بذلك تشتدّ شوكتهم ويُخشى جانبهم"[٥].

أمَّا الحضارة، فيعرِّفها ابن خلدون بقوله: "والحضارة إنَّما هي تفـــنُّن فـــي التـــرف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبـــاني والفـــرش والآنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحدٍ منها صنائع في استجادته والتـــأنُّق فيـــه تختص به ويتلو بعضها بعضاً، وتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والمـــلاذ والتنعُّم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد"[٦].

ويصف أهل الحضر بقوله: "ثمَّ لا يزالون يتلوَّنـــون بعوائـــد التـــرف والحـــضارة والسكون والدّعة ورقّة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٢٢٦.
(٢)(ن، م)، ص٢٢٩.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٩٧.
(٤)(ن، م)، ، ص٢٠٠.
(٥) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٠١-٢٠٢.
(٦)(ن، م)، ص٢٩٠.

البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً، وينسون خُلق البسالة"[١]، "فمن الكدِّ والتعب في حاجات العوائد والتلوُّن بألوان الشرِّ في تحصيلها وما يعود على النَّفس من الـضرر بعـد حصولها بحصول لون آخر من ألوانها، فلذلك يكثر منهم الفسق والشرِّ والسفسفة والتحيُّـل على تحصيـل المعاش من وجهـة ومن غير وجهة، وتتصـرَّف النفـس إلى الكفر فـي ذلك، والغوص عليه، واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقـامرة والغـش والخلابة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات، ثمَّ تجدهم لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف، أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، وإطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياء مـنهم فـي الإقذاع بذلك، وتجدهم أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من الفقر ومـا يتوقعون من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادة وخلق لأكثرهم إلاَّ من عـصمه الله، ويموج بحر المدينة بالسَّفلة من أهل الخلق الذميمة...، ومن مفاسـد الحـضارة أيـضاً الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح"[٢].

إنَّ الحضارة التي شجبها ابن خلدون وجعلها مسؤولة عن هرم الدولة واضمحلالها، هي شيء غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر، إنَّها نمط من العـيش وأسـلوب فـي الاستهلاك خاص بالفئة الحاكمة ومن يدور في فلكها من الموالي والمصطنعين والمـوظفين الذين يكسبون عيشهم من الإمارة والجاه، أولئك الذين لا ينتجون ولا يعملون في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٢٢٧-٢٢٩.

هذا النمط من الحياة مُفسِّر للعمران في نظر ابن خلدون، ولمَّا كان العمران مـــادة وصورة، فإنَّ فساد العمران يعني فساد مادّته وصورته.

وعندما يجعل ابن خلدون الحضارة مسؤولة عن هرم الدولة وفسادها، لا يقصد بها التفنُّن في الترف فقط، بل يقصد ما يرافق ذلك التفنُّن أو ينتج عنه من تغيير علاقات أفـــراد العصبيّة الحاكمة بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين العصبيات المغلوبة المحكومة من جهة أخرى، وبعبارة أعمّ، يمكن القول إنَّ الحضارة عند ابن خلدون "تعني في هذا المجال، مجال تطوُّر الدولة، مجموع المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترافق هـــرم الدولة وتلازمه ملازمة العلة للمعلول"(١).

في ضوء هذا المفهوم للبداوة والحضارة، يتبيَّن أنهما تمثِّلان بمـــا تحتويـــان مـــن ظواهر متناقضة ومتحرِّكة العناوين الأساسيّة التي يدور حولها العمران البـــشري، وأنَّهمـــا ليستا بظاهرتين منعزلتين إحداهما عن الأخرى. فالبداوة، تعتبر البداية الضرورية للعمـــران والدولة، كما أنَّ الحضارة تشير إلى نهايته المحتومة، فالبداوة والحضارة ليستا بظـــاهرتين جامدتين، بل إنَّهما متغيِّرتان تغيِّر تلك الحركة العمرانيّة الدائريّة المتجدِّدة، وأنَّ في كل من البداوة والحضارة إيجاباً وسلباً، إذا كان في البداوة شجاعة وشرف، ففيها أيضاً توحُّش وقفر وبُعد عن العلوم والفنون، وإذا كان في الحضارة رقيّ وعلوم وفنون، فإنَّ فيها جبن وميوعة وفساد(٢).

وللتحضُّر والحضارة عند ابن خلدون أثر يُطال حتى النفس والعقل، إذْ يلاحظ ابـــن خلدون أنَّ تكاثر العلوم والصنائع وتراكمها من جيلٍ إلى جيل بفعل توسُّع العمران الحضري

---

(١) الجابري، العصبيّة والدولة، ص٢٣٤.

(٢) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٣٢٩)، ٢٠٠٧م، بيروت، ص٩٦.

وازدهاره، يتركان أثراً في النفس، بحيث يبدو النَّاس متفاوتين في العقل، على غرار ما يبدو أهل المشرق مثلاً بالنسبة إلى أهل المغرب، والوضع الحقيقي لهذا التفاوت، إنَّما هو في "العقل المزيد"، وليس في العقل الطبيعي. ويشير لذلك بقوله: "وإنَّما الذي فضَّل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد"[١]، فما هو هذا العقل المتولِّد من تراكم الممارسة في العمران الحضري، للعقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري ومن تواصلها بواسطة التعليم، فهو عقل جامع لكل أنواع الجديد والراقي الناتجة بفكر الإنسان في تطوُّر العمران، ولمَّا كانت الحضارة هي غاية العمران، وهي ما يتسبَّب في توليد هذا العقل، وفي الوقت نفسه ما يستوعبه ويستفيد منه، فيمكن تسميته حسب الدكتور ناصيف نصَّار بالعقل الحضاري[٢].

وقد أشار ابن خلدون لذلك بفقرة هامّة بقوله: "الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعيّة تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً؛ لأنَّها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثمَّ القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلَّها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل"[٣].

أمَّا العقول التي تمّتَ الإشارة إليها، فهي كما وصفها ابن خلدون، وفرَّق بينها، كما يلي: "الأولى: تعقل الأمور المترتّبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصوُّرات وهو العقل التمييزي الذي به يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره"، أمَّا الثانية "فتفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم وأكثرها

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٣٥٤.
(٢) ناصيف نصَّار، ابن خلدون من منظور الحداثة، ص٢٨.
(٣) ابن خلدون، المقدمة ، ج٣ ، ص ٢١٣

تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً شيئاً إلى أن تتمّ الفائدة منها، وهذا هو المسمَّى بالعقل التجريبي".

العمران والدولة:

لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ الدولة شكَّلت منذ القِدَم محوراً للتأمُّلات الفلسفيّة، وكانت ذروتها عند أفلاطون وأرسطو، فالأول حاول تحديد ملامح الدولة المثاليّة، فيما حاول الثاني تصنيف أشكال الدول التي كانت قائمة في زمانه. وفي الواقع أنَّ أفلاطون في "الجمهورية"، وفكر أرسطو في "السياسة"، هما بجوهرهما أيديولوجيّات؛ لأنَّهما يبرزان وجود الدولة، ويشيران إلى تفصيلات في أشكال الحكم دون أن يحلِّلا طبيعة الوظائف الفعليّة في مؤسسة الدولة(١).

ابن خلدون يؤكِّد أنَّ الإنسان مدني بالطبع، إذْ لا يستطيع من غير أقرانه أن يفي بحاجاته الماديّة الضروريّة، ولا أن يقي نفسه من العدوان، وحياته لا تتحقَّق أو تستمر إلاَّ باجتماعه وتعاونه مع أقرانه بهدف إشباع حاجتين أساسيتين لا يستطيع بمفرده تحقيقهما، وهما حاجته إلى الغذاء، وحاجته إلى الأمن والدفاع عن نفسه، وينتج من هاتين الحاجتين اللتين يولِّدهما الاجتماع البشري ظهور ظاهرتي التعاون والسلطة، فالاجتماع السياسي يفترض وجود "وازع" يردع من يفكر بالتعدِّي على الآخرين، وهذا يؤدِّي إلى نشوء المُلك والدولة. ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّة وهو معنى العمران"، موضِّحاً عملية التمدين العمراني بأنَّ "البناء واختطاط

---

(١) نور الدين حقيقي، الخلدونية، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة، ص٨٩-٩٠.

المنازل إنَّما هو منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة...، وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها...، فلا بُدَّ في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والمُلك"[١].

ويظهر ذلك أنَّ تصوُّر ابن خلدون للحضارة والتحضُّر يتمثَّل طبيعياً في إنشاء المدن، وتمصير الأمصار، يقول ابن خلدون: "إنَّ الدولة والمُلك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرَّر في علوم الحكمة أنّه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصوَّر، والعمران دون الدولة والمُلك متعذَّر، بما في طباع البشر من التعاون الداعي للوازع، فتتعيَّن السياسة لذلك إمَّا الشرعيّة أو الملكية، وهي معنى الدولة، وإذا كانا لا ينفكَّان، فاختلال أحدهما مؤثّر باختلال الآخر، كما كان عدمه مؤثّراً في عدمه، والخلل العظيم إنَّما يكون من خلل الدولة الكليّة، مثل دولة الفرس أو الروم أو العرب على العموم، أو بني أميّة أو بني العبّاس كذلك، وأمَّا الدولة الشخصيّة مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك ابن مروان أو الرشيد، بأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه، وقريبة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثّر كثير اختلال؛ لأنَّ الدولة في الحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنَّما هي للعصبيّة والشّوكة، وهي مستمرة مع أشخاص الدول، فإذا ذهبت تلك العصبيّة ودفعتها عصبيّة أخرى مؤثّرة في العمران، فأذهبت أهل الشّوكة بأجمعهم عَظُم الخلل"[٢].

فالدولة تبني المدن، ويتوقَّف مدى التحضُّر فيها على مساندة الدولة وحمايتها، وهي الدافع إلى تطوير المؤسسات الاقتصاديّة وتنظيمها "إنَّها السوق الأعظم وفيها نفاق كل

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص١٧٣.

(٢)(ن، م)، ص٢٣٥.

شيء"[١]، وهي السبب الكامن وراء كل ما يتَّصل بالحضارة، وهي سبب لانتعــاش العلــوم وازدهارها مباشرة بواسطة دعمها للمؤسسات العلميّة، وغير مباشــرة بــصفتها المــسبِّب للظاهرات الأخرى للمدينة.

ورأى ابن خلدون أنَّ نشأة الدول وزوالها، يخضعان لنظم تكون الجماعات السياسيّة وآليتها العصبيّة وغايتها المُلك، واكتشف العلاقة السببيّة بين تطوُّر الدول وتطوُّر العمــران من حالة البداوة التي تركِّز على الرعي في الاقتصاد إلى حالة الحضارة والمدينة، وهنا ربط بين التنظيمات السياسيّة والحركة العمرانيّة التي تقوم في المجتمع.

لقد وازى ابن خلدون بين مراحل التطوُّر الطبيعي للدولة من القبيلة إلى المُلك الذي يبثّ بذور الشِّقاق في الجسم الواحد وآليته العصبيّة، عن طريق التنظــيم الهرمــي للدولــة نفسها، وبيَّن مراحل التطوُّر العمراني من البداوة إلى العمران الحضري والتمــدين الــذي يتَّصف بالبذخ والترف والملكيّة الخاصة وتراكم الثــروة والغنــى المــؤدِّي إلــى التفكُّــك والانحلال، فتقبل الدولة على "مناحي الضعف والهرم لفساد العصبيّة بــذهاب البــأس مــن أهلها"، "وتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتها على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم"[٢]، "وينسون عهد البداوة والخشونة، كأنْ لم يكن، ويفقدون حلاوة العزِّ والعصبيّة"[٣]، "والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر، كانت الحضارة أكمل...، وغاية العمــران هــي الحضارة والترف، وأنَّه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم"[٤].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٢٨٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٤.
(٣)(ن، م)، ص٢٨٨.
(٤)(ن، م)، ص٢٢٩.

كما أنَّ عمليّة بناء المدن والأمصار ذات الهياكل والأجرام، تحتاج إلى "اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضروريّة للنّاس التي تعُمّ بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها شوقيّاً واضطراريّاً، بل لا بُدَّ من إكراههم على ذلك وسوْقهم إليه مضطهدين بعصا المُلك، أو مُرغمين في الثواب والأجر الذي لا يفي به لكثرته إلاَّ المُلك والدولة"(١).

إذن للدولة شأن أساسي بالعمران، فالعمران ينتقل بانتقال كرسي الدولة؛ لأنَّ قوة العمران من قوة الدولة، وهكذا، فإنَّ نظرية ابن خلدون حول العمران يتجاذبها محوران متوازيان لا غنى لأحدهما عن الآخر، وهما: محور الدولة وتطوُّرها وآليتها الاجتماعيّة العصبيّة وغايتها المُلك، والتمدين والتطوُّر من البداوة للحضارة وتعبيره المدينة.

أدوار وعمر الدولة:

يتكلَّم ابن خلدون عن فكرة نشوء الدول وتطوُّرها وكأنَّها ظاهرة بيولوجيّة، فقد قال: "العمر للدول بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سنِّ الوقوف، ثمَّ إلى سن الرجوع"(٢). وعند دراسة ابن خلدون لأعمار الدول، فإنَّه يقدِّرها ما بين مائة إلى مائة وعشرين سنة، فهو يورد في المقدمة قوله: "إنَّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته...، ولهذا قلنا إنَّ عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل...، وإنَّما قلنا أنَّ عمر الدولة في الغالب لا يعدو ثلاثة أجيال...، وهذه الأجيال الثلاثة أعمارها مائة وعشرين سنة، ولا تعدو الدولة في

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص١٧٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٩.

الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلاَّ أن عرض لهـا عـارض آخـر مـن فقـدان المطالب"[١].

ولكنَّ ابن خلدون لا يضع هذه القاعدة كقاعدة مطلقة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "إلاَّ أنَّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال"[٢]، كما أنَّه يورد في أكثر من مكـان فـي المقدمة، بأنَّ هناك استثناءات، إذْ إنَّ بعض الدول دامت أكثر أو أقل من ذلـك؛ لأنَّ "عظـم الدولة واتِّساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلّة والكثـرة"، "لأنَّ عمـر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنَّما هو بالعصبيّة، فإذا كانت العصبيّة قويـة، كـان المزاج تابعاً لها، وكان أمد العمر طويلاً، والعصبيّة إنَّما هي بكثرة العدد ووفوره"، "وانظر في ذلك دولة العبيديين كان أمدها قريباً من مائتين وثمانين سنة، ودولة صنهاجة دونهم...، ودولهم الموحِّدين لهذا العهد تناهز مائتين وسبعين سنة"[٣].

ثمَّ يعود ابن خلدون لتأكيد نظريته بالقول: "إنَّ المُلك والدولة غايـة العـصبيّة، وأنَّ الحضارة غاية للبداوة، والعمران كلّه من بداوة وحضارة ومُلك وسوقة له عمر محـسوس، كما أنَّ للشخص الواحد من أشخاص المكوّنات عمراً محسوساً، وتبيّن في المعقول والمنقول أنَّ الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموّه، وإنَّه إن بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعـة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثمَّ تأخذ بعد ذلك في الانحطاط"[٤].

وعند حديث ابن خلدون عن الدول وأعمارها وتطوُّرها وانحطاطها وزوالها، فإنّه لم يتوصَّل إلى ذلك بشكلٍ عفوي، وإنَّما جاء ذلك نتيجة لدراسة متأنِّية لأحوال الدول التي نشأت

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٨-٢٨٩.
(٢)(ن ، م)، ص٢٨٧.
(٣)(ن، م)، ص٢٧٥-٢٧٦.
(٤)(ن،م)، ص؟؟.

وزالت على مرِّ العصور، ويشير لذلك بقوله: "واعتبر هذا بما وقع في العرب لمَّا انقــرض مُلك عاد، قام به من بعدهم ثمود، ومن بعدهم العمالقة، وبعدهم حمير، وبعدهم التبابعة، ومن بعدهم الأذواء، ثمَّ جاءت الدولة لمضر، وكذا الفرس لمَّا انقرض أمر الكينية ملَك من بعدهم الساسانية حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام، وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقــل إلى الروم، وكذا البربر بالمغرب، لمّا انقرض أمر مغراوة وكتامة الملوك الأول منهم رجع إلى صنهاجة، ثمَّ الملثّمين من بعدهم، ثمَّ من بقي من شعوب زناتة، وأصل هذا كلــه، إنَّمــا يكون بالعصبيّة، وهي متفاوتة في الأجيال والمُلك بخلقه الترف وبذهبه"(١).

ويذكر ايف لاكوست، أنَّ "ابن خلدون استطاع باستناده إلى معيار تنظــيم النــشاط الإنتاجي الذي يحدِّد قوام الجنس البشري أن يقارن بنباهة، بين مجتمعات جد مختلفــة مــن حيث الدين والجنس والمنطق والعصور التي وجدت فيها، ولم تكن المجتمعــات متماثلــة، ولكنّها كانت متشابهة من حيث نمط إنتاجها، وكان نمط الإنتاج هذا يحدّد لدى كل منها بنى وتطوُّرات متشابهة نسبياً، وبفضل هذا المنهج المقارن استطاع ابن خلدون إلى حــدٍ كبيــر، تحقيق تعميم عدد كبير من الوقائع والوصول إلى مخطّطه في تطور الدولة"(٢).

وابن خلدون لا يُغفل العامل الاجتماعي الاقتصادي والأنماط والبُنى في قــصر أو طول عمر الدولة في تطوُّرها وتقدُّمها أو تخلُّفها، ويشير إلى أنَّ "الأوطان الكثيرة القبائل قلَّ أن تستحكم فيها دولة لاختلاف الآراء والأهواء، وأنَّ وراء كل رأي منها وهــوى عــصبيّة تمانع دونها، فبكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقــت، وإنْ كانــت ذات

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٤٠.

(٢) ايف لاكوست، العلاّمة ابن خلدون، ص١٩٣.

عصبيّة؛ لأنَّ كل عصبيّة ممّن تحت يدها تظنُّ في نفسها منعة وقــوة"(١)، "وبعكــس هــذا، الأوطان الخلوة من العصبيَّات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعًا لقلة الهــرج والانتقاض"(٢).

وفي كل الأحوال، فإنَّ ابن خلدون يبحث في القوانين الداخليّة التي تحدِّد قيام وانهيار الدول و"هو في تفكيره السياسي لا يبحث فيما يجب أن يكون، بل يقتصر على بحث ما هو كائن أو واقع بالفعل من أحوال الدول والأمم، فجلّ ما يريد معرفته إنَّما هو الوقوف علــى ظاهرة دوريّة معيّنة والقوانين التي تتحكَّم في سيرها وتؤدِّي إلى تعاقبها حيناً بعد حــين، إذْ إنَّ وجود الدولة في نظره أمر واقع يتجدَّد ويتعاقب بحكم قوانينه الداخليّة ومبرِّرات وجــوده الذاتي، بصرف النظر عن اتجاه الأفراد والجماعات، ومن ثمَّ لا بُدَّ من البحث عن نــشأتها وقوانين تطوُّرها ودواعي ضعفها وانحطاطها"(٣).

ولكنَّ الأمر الذي يجب التوقُّف عنده، هو أنَّ ابن خلدون يدرك تماماً أنَّ هناك دول عديدة لا تنطبق عليها نظريته حول عمر الدول، كالدولة العباسية، التي عاشت أكثــر مــن خمسة قرون من الزَّمان، والدولة الأمويّة في الأندلس عاشت أكثر من قرنين ونصف قرن، وكذلك دولة العبيديين في أفريقيّة ومصر عاشت نحو هذا القدر، وهذا يقــود للاســتنتاج أنَّ قاعدة ابن خلدون ذات شقَّين: الشقّ الأول أنَّ للدول أعماراً، وهذا صحيح، والشقّ الثاني أنَّ أعمارها محدَّدة بثلاثة أجيال، وهذا رأي فيه كلام.

ونجد تفسير هذا الالتباس عند الجابري، وتفسيره للعلاقة بين العصبيّة والدولــة، إذْ يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبيّة ارتباطاً عضوياً، ولذلك كان معنى

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٧٧.

(٢)(ن، م)، ص٢٧٨.

(٣) محمَّد عبدالرحمن مرحبا، تاريخ العلوم عند العرب، ص٥٢٨-٥٢٩.

الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى العصبيّة الحاكمة ورجالاتها والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة ثانية. ويرى الجابري أنَّ الدولة عند ابن خلدون: "هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبيّة ما"[١].

ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان؛ أي مدى نفوذها واتِّساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان؛ أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبيّة الحاكمة منذ يوم استلامها للسلطة إلى يوم خروجها من يدها.

والدولة من حيث امتداد حكم العصبيّة الغالبة في المكان تنقسم إلى نوعين: دولة خاصة، ويُقصد بها حكم عصبيّة خاصة في إقليم معيّن تابع ولو نظرياً لحكم عصبيّة عامة تمتدّ سلطاتها إلى أقاليم عديدة فتشكل هكذا الدولة العامة، فالدولة البويهيّة مثلاً هي دولة خاصة بالنسبة إلى الدولة العباسيّة التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات ممّا جعل منها دولة عامة. فالدولة العامة إذن، هي الدولة التي تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع والتي قد تمتدُّ سلطاتها فعلياً إلى جميع المناطق الداخلة تحت نفوذها، كما قد تكون سلطتها على بعض الأقاليم التي قامت فيها دول خاصة أو إمارات سلطة اسميّة، وبهذا الاعتبار، فإنَّ سلطة الدولة الخاصة "مُلك ناقص"، في حين أنَّ سلطة الدولة العامة "ملك تام"[٢].

أمَّا إنْ نظر ابن خلدون إلى الدولة من ناحية الامتداد في الزَّمان، فهو يصنِّفها إلى صنفين: دولة شخصيّة، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبيّة صاحبة المُلك والرئاسة مثل: دولة معاوية أو هرقل أو المأمون...إلخ، وهي بطبيعة الحال محدودة زمنيًّاً بمدة حكم

---

(١) الجابري، العصبيّة والدولة، ص٢١١.

(٢) (ن ، م)، ص٢١٢.

هذا الشخص، والصنف الثاني، هي الدولة الكليّة وهي مجموع الدول الشخصيّة التي ينتمـــي أصحابها إلى عصبيّة واحدة خاصة كانت أو عامة، فالدولة الأمويّة مثلاً دولة كليّة باعتبارها دولة عصبيّة خاصة من العصبيّات العربيّة، وهي عصبيّة بني أميّة، والدولة العربيّة ســواء كانت أمويّة أو عباسيّة هي أيضاً دولة كليّة باعتبارها دولة عصبيّة عامة واحدة، هي عصبيّة العرب جميعاً، وذلك في مقابل دولة الروم أو الفرس[١].

ويؤكِّد ابن خلدون مراراً، أنَّ قوة الدولة من قوة العــصبيّة "لأنَّ الدولــة بالحقيقــة الفاعلة في مادة العمران إنَّما هي للعصبيّة والشوكة"[٢].

وكما تختلف رقعة الدولة اتِّساعاً وضيقاً باختلاف عصبيّة أهلها في الكثرة والقلّــة، وباختلاف نوع عصبيتها، وحال عصبيّة المناطق التي تريد الامتداد إليها، تختلف ســلطتها كذلك من حيث القوة والضعف تبعاً لقوة العصبيّة. والمقصود بقوة العصبيّة هنا، ليس الكثرة في العدد، بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكوّنة لها، فكمــا أنَّ الــتلاحم والانــسجام يكونان أقوى في العصبيّة التي تتولّى الرئاسة على مجموع العصبيّات المنضوية تحت لوائها بالغلب أو بالتحالف، فكذلك تكون سلطة الدولة أقوى، حيث تقيم هذه العصبة صاحبة الرئاسة وهي إنما تقيم في المركز؛ أي في العاصمة، من أجل هذا كانت "الدولة في مركزها أشدّ ما يكون في الطرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عمّــا وراءه "[٣].

كما أنَّ الدولة إذا كانت قوية وقائمة على تجمُّع عصبي قوي وواسع، اتَّسعت رقعتها ودام عهدها، وكانت بالتالي أكثر تعميراً وأقوى عمراناً "والسبب في ذلك أنَّ الآثار تحــدث

---

(١) الجابري، العصبيّة والدولة، ص٢١٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٢٣٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٧٤.

عن القوة التي بها كانت أولاً، وعلى قدرها يكون الأثر، فمن ذلك مباني الـدول وهياكلهـا العظيمة، فإنَّما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها؛ لأنَّها لا تتمّ إلاّ بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب، كثيرة الممالـك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جداً، وحُشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتمَّ العمل على أعظم هياكله"(١).

وإذا كان ابن خلدون بخصوص رقعة الدولة، قد قرَّر أنَّ "كل دولة لها حصّة مـن الممالك والأوطان لا تزيد عليها"(٢)، فهو يقرِّر أيضاً، وبخصوص استمرارها في الزمان (أنَّ الدولة لها أعمار طبيعيّة كما للأشخاص"(٣).

والمقصود بالأعمار هنا، المراحل التي يجتازها الشخص في حياتـه مـن طفولـه وشباب وشيخوخة، والدولة مثل الشخص تنتقل من الطفولة (طور التأسيس) إلـى الـشباب (طور العظمة) إلى الشيخوخة (طور الهرم).

ولكن ماذا يقصد ابن خلدون بـ "أطوار الدولة"، هل يقصد بها ما نفهمه نحن اليوم من عبارة (الدورة التاريخيّة)، أم أنَّه يعني بها شيء آخر؟ إنَّ تحديد مقصود ابن خلدون من أطوار الدولة سيزيل كثيراً من جوانب الغموض والالتباس التي تكتنف آراءه فـي الدولـة وحركة التاريخ(٤).

بما أنَّ العصبيّة نوعان: خاصة، وعامة، والرئاسة بالتالي المُلك، هي رئاسة إحدى العصبيّات الخاصة على باقي العصبيّات التي تشكّل معها عصبيّة عامة واحدة، "والرئاسة لا

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٩٩.
(٢)(ن ، م)، ص٢٧٣.
(٣)(ن، م)، ص٢٨٧.
(٤) الجابري، العصبية والدولة، ص٢١٥.

تكون إلاَّ بالغلب، والغلب لا يكون بالعصبيّة...، والرئاسة على القوم إنَّما تكون متناقلة في منبت واحد، يُعَيَّن له الغلب بالعصبيّة"، "وأنَّها لا تنتقل إلاَّ إلى الأقوى من فروعه"(١)، فإنَّ أطوار الدولة لا تعني في ذهن ابن خلدون إلاَّ هذه العمليّة ذاتها، عملية انتقال الرئاسة والمُلك من فرع إلى آخر داخل العصبيّة الغالبة.

فالمسألة إذن، وفي هذا النطاق، لا تتعلَّق بدورة اجتماعيّة تاريخيّة، كما يتبادر إلى ذهن البعض، وإنَّما يتعلَّق الأمر فقط بـ "دورة عصبيّة"؛ أي بانتقال الحكم والسلطة من عصبيّة خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصبيّة عامة واحدة(٢).

وانتقال الحكم من عصبية خاصة إلى أخرى، لا يؤثِّر في الحضارة والعمران، ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "وأمّا الدولة الشخصيّة، مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه وقريبة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثِّر كثير اختلال في العمران؛ لأنَّ الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبيّة والشّوكة وهي مستمرة على أشخاص الدول"(٣).

أمَّا إذا انتقل الحكم من عصبيّة عامة كبرى إلى عصبيّة مماثلة، لا تربطها بها أيّة رابطة عصبيّة، فحينئذٍ يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيماً وكبيراً، وهذا "الخلل العظيم إنَّما يكون من خلل الدولة الكليّة، مثل دولة الفرس أو الروم أو العرب على العموم، أو بني أميّة أو بني العبّاس كذلك"(٤).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢١٣.
(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص٢١٦.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٢٣٤.
(٤) (ن، م)، ص٢٣٤.

ففي هذه الحالة فقد يمكن الحديث عن "الدورة الاجتماعيّة"، بمعنى انتقال الحضارة من أمّة إلى أخرى، وليس هذا الانتقال هو الذي يعنيه ابن خلدون عندما يتحدَّث عن أطوار الدولة، ويحدِّدها في ثلاثة أجيال تتمّ في مدة ١٢٠ سنة، بل إنَّما يعني بذلك، الدورة العصبيّة من عصبيّة إلى أخرى؛ أي تناوب العصبيّات الخاصة على الحكم في إطار عصبيّة عامة واحدة(١).

إذن من الخطأ القول إنَّ ابن خلدون، يرى أنَّ الدورة الاجتماعيّة (أو التاريخيّة أو الحضاريّة)، تتمّ حسب ما حدَّده للدولة من أطوار، على أنَّ ابن خلدون يشير فعلاً إلى مثل هذه الدورة الاجتماعيّة الحضاريّة الكبرى، ولكنّه لا يحدِّد مدّتها بأطوار معيّنة، يقول مميّزاً بين الدورتين "فإذا انقرضت دولة، فإنَّما يتناول الأمر منهم من له عصبيّة مشاركة لعصبيتهم التي عُرف لها التسليم والانقياد وأُونس منها الغلب لجميع العصبيّات، وذلك إنَّما يوجد في النسب القريب منهم؛ لأنَّ تفاوت العصبيّة بحسب ما قرُب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعُد حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير، من تحويل ملّة، أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذٍ يخرج عن ذلك الجيل الذي تأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمُضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً"(٢).

(١) الجابري، العصبيّة والدولة، ص٢١٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٤١.

وبالتالي، يمكن القول أنَّ نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، يجب أن نحصرها في إطارها الذي وضعها فيه، إطار انتقال الرئاسة والمُلك، من عصبيّة خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمُّع عصبي واسع[١].

ويمكن تتبُّع هذه الأجيال كما يلي:

١- **الجيل الأول:** يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة عن الترف وعن الملذَّات "لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحُّشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال سورة العصبيّة محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون"[٢].

٢- **الجيل الثاني:** وهو الجيل الذي يتحقَّق على يديه المُلك والذي يؤسِّس الدولة، فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي إلى الحياة المدنية المترفة أو العمران الحضري، "والجيل الثاني تحوّل حالهم بالمُلك والرفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة، فتنكسر سوّرة العصبيّة بعض الشيء، ويؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول، وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد وتراميهم إلى المرافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكليّة،

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص٢١٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٨.

وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظنٍّ من وجودها فيهم"[(١)].

٣- **الجيل الثالث:** يقول ابن خلدون عنه "فينسون عهد البداوة والخشونة كأنْ لم تكن، ويفقدون حلاوة العزِّ والعصبيّة بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ الترف فيهم غايته تبنَّكوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبيّة بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويُلبِّسون على الناس في الشارة والزّي وركوب الخيل وحسن الثقافة يُمَوِّهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المُطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت"[(٢)].

أطوار الدولة:

تمر الدولة بعدّة مراحل وأطوار، حدَّدها ابن خلدون بخمس، إذْ يقول: "اعلم أنَّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجدِّدة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة"[(٣)].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٨.

(٢)(ن، م)، ص٢٨٩.

(٣)(ن، م)، ص٢٩٦.

والدولة بالنسبة للعمران بمثابة الصورة للمادة، لا تنفك إحداهما عن الأخرى، إنَّك لا تستطيع أن تتصوَّر المُلك دون العمران، ولا العمران دون المُلك، وإذا اختلَّ أحدهما اختــلَّ الآخر، والتطوُّر الذي يطرأ على الدولة قسمان، أحدهما خارجي، والآخر داخلي.

أ- **التطور الخارجي:** هو تطوُّر رقعة الدولة في الاتِّساع والتقلُّص، وذلك لأنَّ لكل دولة كما ذكر ابن خلدون حصّة من الممالك لا تزيد عليها، وهذه الحصّة متفاوتة ومتناسبة مع عــدد القائمين بها، ومعنى ذلك، أنَّ الدولة تتَّسع في أول الأمر حتى تصل إلى أقصى حدودها، ثمَّ تأخذ بالتقلُّص شيئاً فشيئاً لضعف قوَّتها في المركز، فيتجاسر عليها عدوّها المجاور ويستولي على أطرافها، أو يثور على مُلكها أحد المنافسين له من أقاربه أو عُمَّاله ويستقلّ فــي أحــد الأقاليم البعيدة، وهكذا تنقسم الدولة إلى عدّة دول، وقد تضمحلّ دفعة واحدة إذا غلب عليهــا في مركزها فاتح أو غالب قوي فلا ينفعها بقاء الأطراف.

ويفسِّر ابن خلدون ذلك، بقوله: "والعلّة الطبيعيّة في ذلك، أنَّ قوة العصبيّة هي مــن سائر القوى الطبيعيّة، وكل قوة العصبيّة هي من سائر القوى الطبيعيّة، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال، فشأنها ذلك في فعلها، والدولة في مركزها أشد ما تكــون فــي الطــرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية، عجزت وقصرت عمّا وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه، ثــمَّ إذا أدركها الهرم والضعف، فإنَّما تأخذ في التناقص من جهة الأطــراف، ولا يــزال المركــز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذٍ يكون انقراض المركز، وإذا غُلــب على الدولة في مركزها، فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق، بل تضمحل لوقتها"[(١)].

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٧٤.

ب- التطوُّر الداخلي: وهو تطوُّر الأحوال والعادات والأخلاق داخل الدولة الواحدة، أو هو تطوُّر ممارسات الدولة وعمرانها، يقول ابن خلدون: "اعلم أنَّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجدِّدة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر؛ لأنَّ الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه"(١)، ويمكن تتبُّع أطوار الدولة كما سلسلها ابن خلدون كما يلي:

- **الطور الأول:** لا تقوم الدولة إلاَّ بالعصبية بما فيها من النصرة واستماتة كل واحد دون صاحبه، يقول ابن خلدون "الأول طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على المُلك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء؛ لأنَّ ذلك هو مقتضى العصبيّة التي وقع بها الغلب، هي لم تزل بعد بحالها"(٢).

ويتميَّز هذا الطور باستمرار العصبيّة داخل العصبة التي استلمت الحكم والسلطة، إذْ إنَّ العصبة الحاكمة هنا تعتبر الحكم مغنماً لها ككل، ورئيسها يعتبر نفسه واحداً منها، فهو "لا ينفرد دونهم بشيء؛ لأنَّ ذلك هو مقتضى العصبيّة"(٣)، "وهم ظهراؤه على شأنه وبهم يقارع الخارجين على دولته، ومنهم من يُقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله؛ لأنَّهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهمَّاته"(٤)، وهكذا فنوع

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٩٦.
(٢)(ن، م)، ص٢٩٦.
(٣)(ن، م)، ص ٢٩٦
(٤)(ن، م)، ، ص٣١٢.

العلاقة السائدة داخل العصبة الحاكمة في هذا الطور تقوم على أساس "المساهمة والمشاركة"(١).

"ولمَّا كان الجاه مفيداً للمال"، فإنَّ المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بقوله: "إنَّ الجباية في أول الدولة تتوزَّع على أهل القبيل والعصبيّة، بمقدار غنائمهم وعصبيتهم..، فرئيسهم في ذلك متجافٍ لهم عمَّا يسمون إليه من الجيابة، معتاض من ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليه عزّة، وله إليهم حاجة، فلا يطير في سهمانه من الجباية إلاَّ الأقل من حاجته"(٢).

والسلطة هنا وما يتبعها من جاه ونفوذ وثروة، هي جميعاً لأهل العصبيّة كلهم. أمَّا الموظفون الذين قد يضطر رئيس العصبة إلى الاستعانة بهم في المجد بل خدَّام العصبيّة صاحبة المجد والرئاسة، والعلاقة السائدة داخل العصبة الحاكمة قائمة على المساهمة في السلطة، والمشاركة في الثروة الناجمة من غنائم النصر(٣). ولذلك، تكون الدولة قوية مرهوبة نافذة الكلمة على جميع المناطق التي تمتدُّ إليها سلطانها؛ لأنَّ "المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همَّتهم في التغلب على الغير والذبِّ عن الحوزة، أُسوة في طموحها وقوة شكائمها ومرماهم إلى العزِّ جميعاً، وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده"(٤).

أمَّا عن علاقة الدولة مع أهل العصبيّات الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لسيطرتها، فهي كذلك علاقات تتَّسم بالرفق والتسامح؛ لأنَّها صادرة عن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٢ ، ج٢ ص ٧٤

(٢)(ن، م)، ص٢٥٩.

(٣)(ن، م)، ص٢٢٢.

(٤)(ن،م)، ص٢٨٤.

الخلال الحميدة التي جعلت العصبيّة الحاكمة تتبوًّا منصب الرئاسة، ومن ثمَّ المُلك، يقول ابن خلدون "فإذا نظرنا في أهل العصبة ومن حصل لهم الغلب على كثيرٍ من النواحي والأُمــم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله، علمنا أنَّ هذه خُلق السياسة قد حصلت لديهم واستخفُّوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم"، ومن الخلال التي "تكون شاهدة لهــم بالمُلك إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصـــناف التجَّــار والغربــاء وإنزال الناس منازلهم، وذلك أنَّ إكرام القبائل وأهل العصبيات والعشائر لمن يناهضونهم في الشرف ويجاذبهم حبل العشير والعصبيّة ويشاركهم في اتِّساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخالفة من قوم المكرم أو التماس مثلها منه"(١).

إذن علاقة صاحب الدولة مع أهل عصبيّته مبنيّة على سياسة كسب القلوب، ومــع العصبيات الأخرى، فهي تستهدف كسب ولائها ومناصرتها.

أمَّا على صعيد السياسية الماليّة ، فالدولة وبسبب قربها من حياة البداوة "تكون قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حينئذٍ وفــاءً بأزيد منها، بل يفضل منها كثير من حاجاتهم"(٢)، وبالتالي، تكون الضرائب معتدلـــة علـــى الناس، والنفقات بلا مبالغة، فتكسب رضى الرعية، ويتراكم المال في يد الدولة؛ لأنَّ خفض قيمة الضريبة يعود على الدولة بأموال كثيرة لكثرة من يدفعها من أفراد الرعيـــة؛ لأنَّـــه إذا كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، كثرت الجباية التي حملتها"(٣)، والنتائج التي تترتَّب من كل ذلك، ظهور بوادر الرخاء والرفاهية على مختلف المستويات، لتنتقل الدولة إلى طـــور آخر من أطوارها.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٣٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢ ، ص ٦٩

(٣)(ن، م)، ص ٦٧

٢- **طور الاستبداد والانفراد بالمُلك:** يقول ابن خلدون "يكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًّا باصطناع الرجال، واتّخاذ الموالي والصنائع والاستثكار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيره، المقاسمين له في نسبه، الضاربين في المُلك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر، ويصدُّهم عن موارده"(١)، ويضطر السلطان للتغلُّب على أصحاب العصبيّة إلى الاستعانة بالموالي والمصطنعين؛ أي أنّه يبدأ بالاستعانة بجيش مُنظَّم للمحافظة على المُلك، وصاحب الدولة يوجس من أهل عصبيّته فيكبحهم عن التطاول لمشاركته، ولا يتمَّ له ذلك إلاَّ بالعناء الشديد "فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عانوه الأوَّلون في طلب الأمر وأشدّ"(٢).

ويرى ابن خلدون أنَّ الانفراد بالسلطة سبيل طبيعي وفطري لدى البشر، فالملك بعد أن يستتب له الأمر "فيأنف حينئذٍ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكُّم فيهم ويجيء خُلق التألُّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم؛ لفساد الكل باختلاف الحكام... فيجدع حينئذٍ أنوف العصبيّات ويكبح شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكُّم، ويقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملاً، ينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته فيه، وقد يتمّ ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلاَّ للثاني أو الثالث، على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلاَّ أنّه أمر له بدٌّ منه في الدول"(٣).

وهكذا تنقلب المشاركة إلى صراع، والتحالف إلى عداء، ويصبحون "في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدّهم عن المشاركة إلى أولياء

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٩٧.
(٢)(ن، م)، ص٢٩٧.
(٣)(ن، م)، ، ص٢٨٢.

آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاّهم دونهم، فيكونون أقرب إليه وأخصّ به قرباً واصطناعاً، وأولى إيثاراً وجاهاً لما أنهم يستميتون دونهم في مدافعة قومه عن الأمـــر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم، فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذٍ ويخصّهم بمزيدٍ من التكرمة والإيثار...، ويقلّدهم جليل الأعمال والولايات مـــن الـــوزارة والقيـــادة والجباية... وذلك حينئذٍ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن لفساد العصبيّة التي كان بناء الغلب عليها"(١).

٣- طور الفراغ والدّعة:

تبدأ في هذا الطور رقّة الحضارة كما يسمِّيها ابن خلدون، تحـــلّ مكـــان خـــشونة البداوة، و"تحصيل ثمار المُلك ممّا تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثـــار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقـــصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتّسقة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأُمم ووجوه القبائل، وبثّ المعروف في أهله، هذا مع التوســـعة علـــى صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه"(٢).

والمال إذا تراكم يغري بالإنفاق والتمتُّع، فيؤثر أهـــل الدولـــة الدّعـــة والـــسُّكون، ويستمتعون بأحوال الدنيا وعمران الأرض "فالأمّة إذا تغلّبت وملكت ما بأيدي أهـــل المُلـــك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقّته، ويذهبون إلى اتِّباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافـــل عوائـــد ضروريّة في تحصيلها، وينزعون من ذلك إلى رقّة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١ ،ص ٢٩٨

(٢)(ن، م)، ص٢٩٦.

والآنية، ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأُمم في أكل الطيب، ولبس الأنيق، وركوب الفاره، ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة، وعلى قدر مُلكهم يكون حظّهم من ذلك، وترفّعهم فيه إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوّتها وعوائد من قبلها"(١).

وتؤدِّي استعانة المُلك بالمرتزقة والتفنن في ملذات الحضارة والحياة إلى التزامات ماليّة كبيرة تترتّب على خزينة الدولة، وللقيام بها يلجأ إلى زيادة "الوظائف والوزائع على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيد في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر له الجباية، ويضع المكوس على المبايعات وفي الأبواب...، ثمَّ تتدرَّج الزيادات فيها بمقدار بُعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه"(٢).

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة "ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أوّلوه، سِلماً لأنظاره من المُلوك واقتاله، مُقلِّداً للماضين من سلفه، يتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنّهم أبصر بما بنوا من مجده"(٣).

وبالتالي، يترك التعب والكدّ والمغالبة، وينصرف إلى النعيم، وتكون الدولة في حالة من الرُكود والمسالمة، فلا شيء جديد ولا تغيير، كأنَّ الدولة تنتظر بداية النهاية.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير:

"ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أوّلوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه، واصطناع أخدان السوء وخضراء الدِّمن، وتقليدهم

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٢٨٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢ ، ص ٦٧

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٩٧.

عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون وما يذرون منها مستفسد الكبار الأولياء من قومه، وصنائع سلفه حتى يضطعنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيِّعاً من جنده بما أنفق أعطياتهم على شهواته وحجب عنه وجه مباشرته وتفقُّده، فيكون منخرباً لما كان سلفه يؤسِّسون، وهادماً لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تتحصَّل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض"(١).

ويُرجع ابن خلدون بداية انحلال الدولة إلى أمرين هما: انحلال العصبيّة وتفكُّكها، والتدهور المالي نتيجة تبذير السلطان وحاشيته. ويشير لذلك بقوله: "إنَّ مبنى المُلك على أساسين لا بُدَّ منهما، بالأول الشوكة والعصبيّة، وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه المُلك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها من هذين الأساسين"(٢).

وصاحب الدولة الذي يستبدّ إلى أقصى درجات الاستبداد وينقلب على أهل عصبيته ويستعين بغيرهم، ويتغشّى الترف، فيحيط به "هادمان هما الترف والقهر"(٣).

وعندما يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمغارم إلى الحدِّ الذي يؤدِّي إلى تفكُّك العصبيّة وضجر السكان وتقاعسهم عن العمل، وتكون النتائج كارثيّة على الدولة، ولهذا تبدأ الدولة بالانهيار سياسياً واقتصادياً، ويؤكِّد ابن خلدون على العلاقة بين التدهور السياسي والتدهور الاقتصادي بقوله: "فاعلم أنَّ الدولة في أوَّلها تكون بدوية... فيكون لها خُلق الرِّفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية... ثم

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٩٨.

(٢)(ن، م)، ص٩٤.

(٣)(ن، م)، ص٩٥.

يحصل الاستيلاء ويعظم ويستفحل المُلك فيدعوا إلى الترف، ويكثر الانفاق بسبب، فـتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم... وينتشر ذلك في الرعية؛ لأنَّ الناس على ديـن الدولة وعوائدها، ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس... ثمَّ تزيد عوائد الترف، فلا تفي بها المكوس، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتدّ أيديهم إلى جمع المال من آمال الرعايا من مكس أو تجارة أو تَعَدٍّ في بعض الأحوال بشبهة أو بغير شبهة، ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسروا على الدولة بما لحقها مـن الفـشل والهرم في العصبيّة... ويكون الوهن في هذا الطور قد لحـق الـشوكة، وضـعفت عـن الاستطالة والقهر، فتُصرف سياسة صاحب الدولة حينئذٍ إلى مداراة الأمور ببذل المال ويراه أنفع من السيف لقلّة غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا تغني فيما يريد ويعظم الهرم في الدولة، ويتجاسر عليها أهل النواحي والدول"(١).

إنَّ هرم الدولة لا يعني دوماً زوالها في الحين، بل إنَّ نهايتها تتوقَّف على الظروف والمعطيات والأحوال القائمة، وقد يحدث أحياناً أن تطول فترة الهرم، وبالتالي عمر الدولة، ويشير لذلك ابن خلدون بقوله: "وتضعف الدولة المنغمسة كلّها وربَّما طال أمدها بعد ذلـك فتستغني عن العصبيّة بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل أيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلاَّ التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصائب، ويكفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الأجراء على الحامية من جندي ومرتزق، ويعضد ذلك ما وقع فـي النفـوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصوَّر عصياناً أو خروجاً إلاَّ والجمهور منكرون عليه، مخالفون له، فلا يقدر على التصدِّي لذلك ولو جهد جهده...، ثمَّ لا يزال أمر الدولـة كـذلك

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٩٨.

وهي تتلاشى في ذاتها، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور"[١]، أو أن "تتعرَّض للهلاك، وتتعرَّض لاستيلاء الطلاّب، فإنْ قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها، وإلاَّ بقيت تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فنى زيته وطفى"[٢].

لقد رأى ابن خلدون أنَّ الدولة قوة أعلى من المجتمع، وليست قوة مندمجة فيه، رآها منفصلة عنه، وأنَّها لا يمكن أن توجد إلاَّ في مرحلة معيّنة من تطور العمران، فالعمران البدوي أو ما قبله ليس به نظام الدولة، ولا توجد الدولة إلاَّ في العمران الحضري، هي إذن نتاج المجتمع عند درجة معيّنة من تطوّره، ويرى ابن خلدون أنَّ الدولة كلما مرَّ الزَّمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب، وأصبحت تمثِّل طبقة أعلى من طبقات الشعب، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم المُلك يتَّخذون الجند المرتزقة ليدافعوا عنهم، وينفصلوا عن بقية الشعب[٣].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٩٦.

(٢)(ن، م)، ص٩٨.

(٣) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص١٩٥.

الفصل الثاني

مصادره في كتابة التاريخ

لقد تميَّزت المصادر التي اعتمدها ابن خلدون بالتنوُّع الموضوعي واتِّساعها المكاني وعمقها الزَّماني، فهي نتاج حضارة إنسانيّة امتدّت قروناً عديدة في شتّى جوانب المعرفة الإنسانيّة. ولم يكتفِ ابن خلدون بالمصادر العربيّة الإسلاميّة، بل إنه استفاد من مصادر ومعارف الأُمم والشعوب الأخرى، كاليونانيّة والمسيحيّة واليهوديّة، ففي المقدِّمة، يُشير ابن خلدون إلى عددٍ كبيرٍ من الكتب والمصادر التي أطَّلع عليها وأخذ منها، وذلك لتنوُّع المعارف والعلوم التي تعرَّض لها في المقدِّمة، وفي بقية أجزاء كتاب العبر، نجده يشير إلى أكثر من مئة مصدر تاريخي أخذ عنها واستفاد منها في كتابة تاريخه، كما كان لتجربته الشخصيّة وتجواله في الأندلس والمغرب ومصر والشام، وتقلُّده للعديد من المناصب المرموقة دور كبير في إثراء معرفته التاريخيّة واطِّلاعه على بواطن الأحداث وكيفيّة تطوُّر الحدث.

كما أنَّه عاش في عصر تراكمت فيه الخبرات وكثرة التآليف، فوصفت بأنّها: "شيء لا يحصره حد ولا يستقصيه ضبط... لأنَّها كاثرت الأمواج أفواجا..." [١]، ووصفها القلقشندي قائلاً: "واعلم أنَّ الكتب المصنَّفة أكثر من أن تحصى، وأجل من أن تُحصر، ولا سيما الكتب المصنّفة في الملّة الإسلاميّة"[٢]. كما أشار إلى ذلك ابن خلدون بقوله: "والتواليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثير ومنتقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول"[٣].

ويمكن تقسيم مصادر ابن خلدون إلى الأقسام التالية:

---

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات ، ج١، ص٥٥ .
(٢) القلقشندي ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ، ص
(٣) المقدِّمة، ج٣، ص٢٠٥.

أولاً: المصادر (المكتوبة):

مثَّل التدوين التاريخي الذي سبق عصر ابن خلدون القسم الأكبر من اهتمامه، فقد اطَّلع على مصادر متنوِّعة في جمع مادَّته العلميّة، كما استفاد في المقدِّمة من شتَّى أنواع المعارف والعلوم، فضلاً عن حصوله على العديد من الوثائق والسجلاّت الديوانيّة، وغيرها من الكتب الخاصة التي تسنَّى له الاطلاع عليها بحكم الوظائف التي تقلَّدها، والمهمَّات السياسيّة التي كُلِّف بها، وعلاقاته مع كبار رجال الدول التي عاش فيها وعاصرها.

وقد أشار مرَّات عديدة إلى هذا الاطلاع بعبارات مباشرة مثل قوله: "ووقفت على برنامج الهدية بخط أبي الفضل بن أبي مَدْين هذا الرسول ووعيته وأنسيته"(١)، وذلك عند حديثه عن هدية السلطان أبي الحسن إلى الملك الناصر محمَّد بن قلاوون صاحب مصر والشام كما وصفه ابن خلدون، وقوله: "فكتب له كتاباً أبدع فيه، وقفني عليه الحاجب ببجاية أيَّام كوني معه"(٢)، وقوله: "وكان بعث إليّ مع كتابه نسخة كتابه إلى سلطانه ابن الأحمر صاحب الأندلس عندما دخل جبل الفتح وصار إلى إيالة بني مرين... فرأيت أنّ أثبته هنا... مع ما فيه من زيادة الاطلاع على أخبار الدول في تفاصيل أحداثها"(٣). والحديث هنا عن الوزير لسان الدين بن الخطيب، وقوله: "وقع بيدي أوراق مخرّمة من حسابات الدواوين بدار المأمون، تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذٍ"(٤)، وقوله: "وأمَّا هذه الدول التي أدركناها... فأعظمها دولة الترك بمصر، وكان استفحالها أيّام الناصر محمَّد بن قلاوون

---

(١) العبر، ج٧، ص٣١٥.
(٢)(ن، م)، ص٣٤٨.
(٣)(ن، م)، ص٥٢٢.
(٤) العبر، ج٢، ص٢٦٧.

منهم... فوقفت على جريدة إحصائها، ومنها نقلت... وبعدها دولة بني مرين بالمغرب الأقصى، ووقفت على جريدة في خزانة ملوكهم بخط صاحب المال عندهم"(١).

والمتتبِّع لكتاب العبر يُلاحظ أنَّ ابن خلدون اطلع على حشدٍ كبيرٍ من المصادر المتنوِّعة، بشتّى أنواع المعارف والعلوم، واستفاد منها في كتابة مؤلَّفه في التاريخ، وتدعيم الطروحات التي ناقشها وقدَّمها في كتابه الأول عن العمران البشرى.

ويمكن الملاحظة أنَّ ابن خلدون، كان على الأغلب حريصاً أشدّ الحرص على ذكر مصادره، وتوثيق مادّته، والأمثلة على ذلك كثيرة في مختلف أجزاء كتابه العبر، كقوله: "ومن هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيهقي، إلى أنَّ صنهاجة وكتامة من حمير ويأباه نسّابة البربر وهو الصحيح"(٢)، وقوله: "وانظر ما نقله ابن عبد ربه في مفاوضة الرشيد عمّ جدِّه داوود بن علي في شأن نكبتهم، وما ذكره في باب الشعراء من كتاب العقد الفريد"(٣)، وقوله: "كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب"(٤)، وقوله: "وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسائله"(٥)، وقوله: "وقد ذكر ذلك كله بطلميوس في كتابه والشريف في كتاب رجار"(٦)، وقوله: "ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألَّفه العلوي الإدريسي الحمودي لملك صقلية من الأفرنج وهو رجار بن رجار عندما كان نازلاً عليه

---

(١) المقدِّمة، ج١، ص٣٠٨.
(٢)(ن، م)، ص١٨.
(٣)(ن، م)، ص٢٥.
(٤)(ن، م)، ص٤٥.
(٥)(ن، م)، ص٥٩.
(٦)(ن، م)، ص٧٨.

بصقلية"[١]، وقوله: "ولهذا قال أبو محمَّد بن أبي زيد في كتابه أحكام المعلمين والمتعلمين"[٢]، وقوله: "وكذلك عرس المأمون بن ذي النون بطليطلة، نقله ابن بسَّام في كتاب الذخيرة وابن حيّان"[٣]، وقوله: "وكذلك وجد بخط أحمد بن محمَّد بن عبدالحميد عمل بما يُحمل إلى بيت المال ببغداد أيّام المأمون، من جميع النواحي ونقلته من كتاب جراب الدولة"[٤]، وقوله: "فرأيت في تاريخ ابن خلّكان عندما ذكر الأفضل أمير الجيوش"[٥]، وقوله: "ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني"[٦]، وقوله: "نقله العماد الأصبهاني في كتابه الفتح القدسي"[٧]، وقوله: "ذكر ذلك الخطابي في كتاب معالم السنن والماوردي في كتاب الأحكام السلطانية"[٨]، وقوله: "ونصّ الكتاب منقولاً من كتاب الطبري"[٩]، وقوله: "أخبرني شيخنا محمَّد بن إبراهيم الآبلي"[١٠]، وقوله: "ورأيت في كتاب التكملة لأبن الأبار"[١١]، وقوله: "كما ذكره ابن رشيق آخر كتَّاب العمدة"[١٢]، وقوله: "انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الزيات ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألَّفه في المحبة وسمَّاه التعريف بالحب الشريف"[١٣]، وقوله: "ولقد وقفت بمصر على تواليف في المعقول

---

(١) المقدِّمة، ج١، ص٨٩.
(٢)(ن، م)، ص٢٠٤.
(٣)(ن، م)، ص٢٩٢.
(٤)(ن، م)، ص٣٠٣.
(٥)(ن، م)، ص٣٠٧.
(٦)(ن، م)، ص٣٤٥.
(٧) المقدِّمة، ج٢، ص٣٢.
(٨)(ن، م)، ص٤٤.
(٩)(ن، م)، ص١١٢.
(١٠)(ن، م)، ص١٤٦.
(١١)(ن، م)، ص٣١٤.
(١٢)(ن، م)، ص٣٢٩.
(١٣) المقدِّمة، ج٣، ص٦٢.

متعدِّدة لرجل من عظماء هَراة من بلد خراسان يشتهر بسعد الدين التفتزانـــي"(١)، وقولـــه: "وانظر ما اشتمل عليه كتاب الأغاني من نظمهم ونثرهم.." (٢).

هذه عينة أمثلة من المقدِّمة، أمَّا من بقية أجزاء كتاب العبر، فالأمثلة كثيرة، كقوله: "وذكر البخاري في تاريخه"(٣)، وقوله: "وقال ابن سعيد فيما نقله عن كتب التـــواريخ التـــي اطّلع عليها في خزانة الكتب بدار الخلافة في بغداد"(٤)، وقوله: "ورأيته في كتاب يوسف بن كريّون مؤرِّخ العمارة الثانية ببيت المقدس"(٥)، وقوله: "قال ابن حزم في كتاب الجمهرة"(٦)، وقوله: "وقال ابن حبيب في كتاب البدء"(٧)، وقوله: "قال أبو المنذر هشام بن محمَّد الكلبي في كتاب الأنساب ونقلته من أصل عتيق بخط القاضي المحدِّث أبي القاسم بن عبدالرحمن بـــن حُبيش"(٨)، وقوله: "ذكره أبو القاسم بن خرداذبة في كتاب المسالك والممالك"(٩)، وقوله: "وأنا الآن أذكر من كان فيها من الحكّام على التتابع معتمداً على الصحيح منه على ما وقع فـــي كتاب الطبري والمسعودي، ومقابلاً به ما نقله صاحب حماة من بني أيوب في تاريخه، وما نقله هروشيوش مؤرِّخ الروم في كتابه الذي ترجمه للحكم المستنصر من بني أميّة قاضـــي النصارى وترجمانهم بقرطبة"(١٠)، وقوله: "هذه هي سياقة الخبر عن دولة هؤلاء الأكاســـرة

---

(١) المقدِّمة، ج٣، ص٧٦.
(٢)(ن، م)، ص٢٨٦.
(٣) العبر، ج٢، ص٢٥.
(٤)(ن، م)، ص٣٢.
(٥)(ن، م)، ص٤٩.
(٦)(ن، م)، ص٥٠.
(٧)(ن، م)، ص٥١.
(٨)(ن، م)، ص٥٧.
(٩)(ن، م)، ص٩١.
(١٠)(ن، م)، ص١٠١.

الساسانية عند الطبري"[١]، وقوله: "أمّا ابن العميد مؤرِّخ النصارى فذكر"[٢]، وقوله: "وهـذا آخر الكلام في الخلافة الإسلاميّة وما كان فيها من الردّة والفتوحات والحروب ثم الاتفـاق، والجماعة أوردتها مُلخَّصة عيونها ومجامعها من كتاب محمَّد بن جرير الطبري وهو تاريخه الكبير فإنّه أوثق ما رأيناه في ذلك"[٣]، وقوله: "وأحسن من أوردها المبرَّد فـي الكامـل"[٤]، وقوله: "وقال ابن مسكويه في كتاب تجارب الأمم"[٥]، وقوله: "ذكر هذه الغريبة ابن الرقيـق في تاريخه"[٦]، وقوله: "هذه أخبار الفاطميين ملخَّصة من كتاب ابن الأثير ومن تاريخ دولتهم لابن الطوير وقليل من ابن المسبحي"[٧]، وقوله: "قال ابن الحصين في ذيله على الطبري"[٨]، وقوله: "وفي كتاب العتبي مؤرِّخ دولة ابن سبكتكين"[٩]، وقوله: "وكان يوماً مشهوداً وصـفه ابن حيَّان في المقتبس"[١٠]، وقوله: "هكذا مساق خبر السلطان محمود وخبر سجستان عنـد العيني"[١١]، وقوله: "هذه أخبار بني مسافر المعروفين ببني السلار ملوك أذربيجان نقلتها من كتاب ابن الأثير"[١٢]، وقوله: "هكذا ذكر الوزير محمَّد بن أحمد النسوي المنشئ كاتب جلال الدين منكبرس في أخباره وأخبار أبيه علاء الدين محمَّد بن تكش، وعلى كتابه اعتمدت دون

---

(١) العبر، ج٢، ص٢١١.
(٢)(ن، م)، ص٢٢٩.
(٣)(ن، م)، ص٦٢٠.
(٤) العبر، ج٣، ص٥٠.
(٥)(ن ، م)، ص٤٥٠.
(٦) العبر، ج٤، ص٥٤.
(٧)(ن، م)، ص٩٨.
(٨)(ن، م)، ص١٣٠.
(٩)(ن، م)، ص١٣٠.
(١٠)(ن، م)، ص١٧٤.
(١١)(ن، م)، ص٤١٧.
(١٢)(ن، م)، ص٦٠٤.

غيره لأنَّه أعرف بأخبارهما"[١]، وقوله: "ذكر بيبرس البندقداري في تاريخه"[٢]، وقوله: "قال العماد الأصفهاني في كتاب البرق الشامي"[٣]، وقوله: "هكذا نقل أبو محمَّد التجاني في رحلته"[٤]، وقوله: "وقال علي بن عبدالعزيز الجرجاني النسّابة في كتاب الأنساب"[٥]، وقوله: "قال أبو عمر بن عبد البرّ في كتاب التمهيد في الأنساب"[٦]، وقوله: "وقد أبطله إمام النسابين والعلماء أبو محمَّد بن حزم وقال في كتاب الجمهرة"[٧]، وقوله: "ذكره غريب بن حميد في تاريخه"[٨]، وقوله: "ذكر ذلك كلّه صاحب كتاب نظم الجوهر"[٩]، وقوله: "فقال أبو محمَّد بن حزم في كتاب الجمهرة"[١٠]، وقوله: "وذكر ابن عبدالحكم في كتابه فتح مصر"[١١]، وقوله: "ذكر الزليخي مؤرِّخ دولتهم"[١٢]، وقوله: "وقد ذكرهم ابن الخطيب في تاريخ غرناطة"[١٣].

- ما يميِّز مصادر ابن خلدون المكتوبة:

١- تباين نسبة اعتماده على المصادر:

تفاوتت نسبة اعتماده على مصادره بحسب طبيعة الموضوعات التي كتب عنها وما تقدِّمه تلك المصادر من المعلومات التي تغنيه عن المزيد من المصادر الأخرى، فأحياناً

---

(١) العبر، ج٥، ص١٣١.
(٢)(ن، م)، ص٤٤٣.
(٣)(ن م)، ص٥١٨.
(٤) العبر، ج٦، ص٩٩.
(٥)(ن، م)، ص١٠٩.
(٦)(ن، م)، ص١١٢.
(٧)(ن، م)، ص١١٣.
(٨)(ن، م)، ص١١٥.
(٩)(ن، م)، ص٢٤٩.
(١٠) العبر، ج٧، ص٤.
(١١)(ن، م)، ص٧.
(١٢)(ن، م)، ص٢٥٩.
(١٣)(ن، م)، ص٤٦٨.

يرافقه المصدر من أوّل الكتاب حتى آخره، مثل اعتماده بنحو كبير على تاريخ الطبري[١]، وإنْ كان هذا الاعتماد يتفاوت من حيث الكثافة من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى، وكذا الأمـر بالنسبة لمؤلَّفات المسعودي التي اعتمد عليها كثيراً وبنسبٍ متفاوتة، ولكن أقل بكثيـر مـن الطبري، فيأتي كتابه "مروج الذهب" في المرتبة الأولى، أمَّا كتابه "التنبيه والإشراف"، فيأتي في الدرجة الثانية، من حيث نسبة النصوص المنقولة عنه، وغالباً ما يذكره بقولـه: "قـال المسعودي"، "ذكر المسعودي"، "وعند المسعودي"، "وحكى المسعودي"[٢].

وهناك مصادر أخرى ينقل عنها بنسب أقل، ولا يأخذ منها إلاَّ نصوصاً قليلة، مثـل ما نقله عن ابن عساكر في كتابه تاريخ دمشق[٣]، والبيهقي[٤]، وكتاب الأغاني لأبي الفـرج الأصفهاني[٥]، وينقل أحياناً نصوصاً طويلة تستغرق صفحات، مثل كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير[٦]، ويوسف بن كريّون[٧].

---

(١) العبـر، ج٢، ص٦، ٩، ١٠ن ١١، ١٥، ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٤، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ١٦، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٢، ٧٦، ٨٦، ٨٨، ٩٣، ٩٩، ١٠٢، ١٠٥، ١١٥، ١١٨، ١٢١، ١٨٠، ١٩٢، ٢٠٧، ٢١٧، ٣٠١، ٣١٦، ٤٠٤، ٤١٢، ٤٥٥، ٤٦٠، ٥٩٤، ٦٢٠؛ ج٣، ص١٩، ٢٣، ١٧٣، ٢٣٤، ٢٧٥، ٢٧٠؛ ج٤، ص٢٢، ١٠٥، ١٣٠، ٢٧١؛ ج٦، ص١٠٩، ١١٠، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠؛ ج٧، ص٣٢٤، ٦٢٢.

(٢) المقدمـة، ج١، ص١٧، ٢٧، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ١٣٩، ١٦٩، ٢٩١، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٥٠؛ ج٢، ص٨٠، ١٩٨، ج٣، ص٢٢، ج٦، ص١٠٧، ١٠٩، ١١٨، ١٣٩، ٢٣٥، ١٦٦؛ ج٧، ص١٣٢.

(٣) العبر، ج٢، ص٢٥، ١٢٦، ١٦٤.

(٤) المقدمـة، ج١، ص٧١٨، ج٢، ص٢٤، ٣٤، ٥٥، ٧٩، ١٧٧، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٩٤، ٣١٦، ٣٤٣، ٣٥١.

(٥) العبر، ج٢، ص٣٠، ٧١، ١٨٢، ٢٧٩، ٣٣١، ٦٢٠؛ ج٢، ص١٧٥؛ ج٥، ص٣٩.

(٦) العبر، ج٤، ص٦٠٤؛ ج٥، ص٧٧.

(٧) العبر، ج٢، من ص١٢٩ إلى ص١٦٣.

ويحدِّد مقدار ما ينقله حاجته إلى استكمال الموضوع الذي يتناوله، ومقدار ما يقدِّمه المصدر من معلومات جديدة، وأهمية المصدر الذي ينقل عنه، ومدى قرب صاحب المصدر من الأحداث المكتوب عنها ومعاصرته لها.

٢- ميله إلى استخدام مصادر متخصِّصة:

يعتمد ابن خلدون في الأغلب على مصادر أساسيّة لها علاقة مباشـــرة بموضـــوع البحث، إذْ كان لثقافته الموسوعيّة، ووقوفه على أُمَّهات المصادر الأثر الكبير في انتقاء مادة موضوعاته من منابعها الأصليّة، فعندما تناول موضوع المذاهب والفرق الإسلاميّة، اعتمـــد على أُمَّات الكتب المؤلَّفة عن ذلك، كما استعان بمؤلَّفات أصحاب هذه المذاهب مباشرة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "وأمَّا الأثنى عشرية... ومن أراد استيعابها ومطالعتها، فعليـــه بكتـــب الملل والنحل لابن حزم والشهرستاني وغيرها"[١]، وعند حديثه عن أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه، نجده يشير إلى عدد من كتب الحديث مثل الصحيحين[٢]، والترمـــذي، وأبو داوود، والبزّاز، وابن ماجه، والحاكم الطبراني[٣]. ثمَّ يشير إلى كتب الإسماعيلية مـــن الرافضة، وكتب المتأخِّرين من المتصوِّفة، حيث يقول: "وأكثر من تكلَّم من هؤلاء المتصوِّفة المتأخِّرين في شأن الفاطمي ابن العربي الحاتمي، في كتاب عنقاء مغرب، وابن قسي فـــي كتاب خلع النعلين، وأكثر كلماتهم في شأن ألغاز وأمثال"[٤].

---

(١) المقدمة، ج١، ص٣٤٥.
(٢) المقدمة، ج٢، ص١٢٤.
(٣)(ن، م)، ص١٢٥-١٣٨.
(٤)(ن ، م)، ص١٤٠.

وعند حديثه عن الأشعريّة، يشير إلى مؤلَّفات أئمَّتهم، مثل كتاب الشامل لإمام الحرمين أبو المعالي، وكتاب الرسالة للقشيري، وكتاب عوارف المعارف للسهروردي، وكتاب الإحياء للغزالي(١).

أمَّا عن مصادره عن الخوارج، فيقول: "وتطير إلينا هذا العهد من تلك البلاد دواوين ومجلَّدات من كلامهم في فقه الدين وتمهيد – عقائده وفروعه مباينة لمناحي السُّنة وطرقها بالكلية، إلاّ أنَّها ضاربة بسهم في إجادة التأليف والترتيب وبناء الفروع على أصولهم الفاسدة"(٢).

وعند حديثه عن الجغرافيا، نجده يعتمد على مؤلَّفات من يعتبرهم أئمّة هذا العلم، مثل بطلميوس(٣)، واسحق بن الحسن(٤)، وابي جعفر الخازني(٥)، ويشير بشكلٍ خاص إلى اعتماده على كتاب الإدريسي، وذلك بقوله: "... ونذكر مشاهير البلدان والأنهار والبحار في كل جزء منها، ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألَّفه العلوي الإدريسي الحمودي لملك صقلية من الأفرنج"(٦)، كما استفاد كذلك من المسعودي والبكري في المسالك والممالك(٧)،

---

(١) المقدمة، ج٣، ص٣٤-٥٢.
(٢) العبر، ج٣، ص٢٠٨.
(٣) المقدمة، ج١، ص٨٥+٨٨.
(٤)(ن، م)، ص٨٥+٨٧.
(٥) المقدمة، ج١، ص٨٨.
(٦)(ن، م)، ص٨٩.
(٧)(ن م)، ص٤٥+٤٦.

وكذلك عند تناوله موضوع الأنساب، فإنّه اعتمد على أُمَّات الكتب المؤلَّفة فيه، مثل أبي المنذر هشام بن محمَّد الكلبي في كتابه الأنساب[١]، كما أخذ عن التوراة والإنجيل كقوله: "هذا النسب نقلته من إنجيل متّى"[٢]، وكتاب الأنساب لعلي بن عبد العزيــز الجرجــاني[٣]، وأبي عمر بن عبد البرّ في كتاب التمهيد في الأنساب[٤]، وعند حديثه عن أنــساب البربــر يستفيد من نسّابة البربر المشهورين، مثل سابق بن سليمان المطماطي، وهانئ بن صــدور الكومي، وكهلان بن أبي لوا[٥].

ولكنَّ المصدر الأكثر ثقة عنده في الأنساب والذي يُشيد به باستمرار ويعوّل عليــه كثيراً هو كتاب الجمهرة لأبي محمَّد بن حزم، وعند اختلاف الروايات، فإنَّه غالباً ما يُرَجِّح رواية ابن حزم ويعتبره إمام هذا العلم، ومن ذلك قوله: "وهذا أصحّ ما يُنقل في هذا لأنَّ ابن حزم موثوق ولا يعدل به غيره"[٦].

وتطلَّب ميــل ابن خلدون للتخصُّص إلى اطِّلاعــه على مصــادر غيــر عربيــة، زوَّدته بنوعٍ خاص من الموضوعــات، وخاصة فيما يتعلَّق بالأخبار التي أوردها عن الروم والقبط وبني إسرائيل، مثل: هروشيوش مؤرِّخ الروم كما يسمِّيه[٧]، وجرجيس بن العميد[٨]، ويوسف بن كريّون[٩].

---

(١) العبر، ج٢، ص١٦٣

(٢)(ن، م)، ص١٦٣.

(٣)(ن، م)، ص٣١٢.

(٤) العبر، ج٦، ص١١٢.

(٥) العبر، ج٧، ص٧.

(٦) العبر، ج٦، ص١١٣؛ ج٧، ص٧.

(٧) العبر، ج٢، ص١٠١.

(٨)(ن، م)، ص١٠٧.

(٩)(ن، م)، ص١٢٩.

وبطلميوس في الجغرافيا[١]، وأرسطو في السياسة[٢].

٣- إشارته إلى نقص المصادر، أو عدم توافرها:

لقد دأب ابن خلدون ومن منطلق الأمانة العلميّة وتواضع العلماء إلى الاعتراف والإشارة باستمرار إلى نقص المعلومات في موضوعٍ ما، أو عدم تمكُّنه من الحصول على مصادر، وأحياناً يذهب إلى وعد القارئ بأنَّه سيحاول في المستقبل العثور على المصادر المناسبة وتدعيم كتابه بها، ومن الأمثلة على ذلك قوله: "ولم نقف على شيء من خبر هذا الكتاب ولا رأينا من وقف عليه ولعلّه غرق في كتبهم التي طرحها هولاكو ملك الططر في دجلة عند استيلائهم على بغداد"[٣]. والحديث هنا عن كتاب يسمِّيه الشيعة الجفر، وينسبونه إلى يعقوب بن إسحق الكندي، وقوله: "وليس عندنا رواية نعوّل عليها في صحّة هذه القصيدة، إلاَّ إنَّا تحرَّينا أصحَّ النسخ منها في ظاهر الأمر"[٤]، وقوله عند حديثه عن ملوك التبابعة من حمير: "فلنأت بما صحَّ منها متحرِّياً جهد الاستطاعة عن طموس من الفكر واقتفاء التقاليد المرجوع إليها والأصول المعتمد على نقلها وعدم الوقوف على أخبارهم مُدوَّنة في كتاب واحد"[٥]، وقوله: "انتهى الكلام في ملوك الموصل وملوك بابل وهذا غاية ما أدَّى إليه البحث عن أخبارهم وأنسابهم"[٦]، وقولهم: "هذه أخبار الفاطميين ملخَّصة عن كتاب ابن الأثير ومن تاريخ دولتهم لابن الطوير، وقليل من ابن المسبحي جمعت ما أمكنني

---

(١) المقدمة، ج١، ص٧٣.

(٢)(ن، م)، ص٥٨.

(٣) المقدمة، ج٢، ص١٦٠.

(٤) المقدمة، ج٣، ص١٢٦.

(٥) العبر، ج٢، ص٥٨.

(٦)(ن، م)، ص٨٢.

منها"[١]، وقوله: "هذا آخر الخبر عن أمراء المدينة ولم أقف علـى أكثـر منـه[٢]، وقوله: "ولا أدري نسبه فيمن هو من الأمم"[٣]، وقوله: "نقل ابن الأثير هـذا الخبـر عـن اضطراب عنده فيه على أنَّ أخبار هذه الدولة الخانيّة في كتابه ليست جليّـة ولا مُتـضحة وأرجو أن مدَّ الله في العُمر أن أُحقِّق أخبارها بالوقوف عليها في مظان الصحة وألخِّـصها مرتبة فإنِّي لم أوفها حقَّها من الترتيب لعدم وضوحها في نقله"[٤]، وقوله: "هذا ما انتهى إلينا من أخبار ملوك التخت بقراقوم من بني جنكزخان ولم نقف على غيرها"[٥].

وعند حديثه عن ملوك بني دوشي خان من التتر ملوك خوارزم، يقول: "ولم نقـف على تاريخ لدولتهم حتى يرجع إليه، وهذا ما أدَّى إليه الاجتهاد"[٦]، وقوله: "ولم نقـف بعـد على شيء من أخبارهم"[٧]، وقوله: "هذه شعوب الطبقة الثالثة من العرب لهذا العهد في ديار المشرق بما أدَّى إليه الإمكان"[٨]، وقوله: "وأمَّا نسبهم فما أدري فيمن هو مـن العـرب"[٩]، وقوله: "وأمّا رُواغة فلم يتأد إلينا من أخبارهم وتصاريف أحوالهم ما تعمل فيه الأقلام"[١٠]، وقوله: "ولا أدري من أوليته أكثر من أنّه كردي من الأكراد الذين وفد رؤساؤهم على ملوك

---

(١) العبر، ج٤، ص٩٨.
(٢)(ن، م)، ص١٣٢.
(٣)(ن، م)، ص٢١٤.
(٤) (ن، م) ، ص٤٧٣.
(٥) العبر، ج٥، ص٦٢٨.
(٦) العبر، ج٥، ص٦٣٢.
(٧)(ن، م)، ص٦٣٩.
(٨) العبر، ج٦، ص١٥.
(٩)(ن، م)، ص١٠٣.
(١٠)(ن، م)، ص١٥٣.

المغرب، أيَّام أجلاهم الططر عن أوطانهم"[١]، وقوله: "ولم نقف من أخبار لقوط بن يوسف وقومه على غير هذا الذي كتبناه"[٢].

ثانياً: المصادر المباشرة:

أ- المشاهدة والمعاصرة:

تمثِّل مشاهدات المؤرِّخ ومعايشته لأحداث عصره واحداً من أهم مصادره إذْ: "ليس الخبر كالعيان؛ لأنَّ العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله"[٣].

كما كان للوظائف التي عمل بها ابن خلدون في المغرب ومصر وأسفاره إلى الأندلس والشام والحجاز، وعلاقاته مع مراكز صناعة القرارات والأحداث، وحضوره لمجالس الكبار واتصالاته مع عدد كبير من موظفي الدول التي عاش فيها، أثر هام في مصادره لكتابة تاريخه المعاصر. فالمؤرِّخ يحتاج إلى: "العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات واختلاف الأُمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب"[٤]، من هذا المنطلق، فإنَّ مشاهدات ابن خلدون أحداث عصره، قدَّمت مادة مهمّة عن تاريخ المغرب والأندلس ومصر والشام، في الفترة التي عاصرها بتلك المناطق وتكتسب

---

(١)العبر، ج٦ ، ص٤٣٢.

(٢) العبر، ج٧، ص٥٧.

(٣) البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة ، ص١.

(٤) المقدمة، ج١، ص٤٠.

كتابته التاريخيّة أهميّة خاصة، وذلك لأنَّها تقدِّم معلومات تاريخيّـة عـن هـذه البلـدان لا تتضمَّنها كتب التاريخ الأخرى التي كتبت بالمرحلة نفسها ، إذْ أعطت ملاحظاته ومشاهداته صورة حيّة لتطوُّرات اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة، انتهت إليها الأمور في عصره، وتأتي مشاهداته وملاحظاته بفضل امتلاكه القدرة على التقـاط الأخبـار، وإدراكـه قيمـة الأحداث التي عاصرها، فكتب عنها، والأمثلة على ذلك في كتابه العبر كثيرة، منها حديثـه عن العلاقة بين آثار الدول وقوّتها، يقول: "وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى...، وانظر إلـى بلاط الوليد بدمشق، أو جامع بني أميّة بقرطبة والقنطرة التي على واديهـا، وكـذلك بنـاء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في القناة الراكبة عليها، وآثار شرشال بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف"(١). فهو هنا لا يكتفي بالنظر والمشاهدة لهذه الآثار الماثلة أمامه، بل نجـده يـستخلص قاعـدة يُدرجها ضمن قواعد علمه الجديد حول العمران البشري.

وعند حديثه عن الدول التي أدركها، وحجم الأموال الموجودة فيها، يقول: "وأمَّـا هـذه الدول الحادثة التي أدركناها، فأعظمها دولة الترك بمصر، وكان استفحالها أيّـام الناصـر محمَّد بن قلاوون منهم، وغلب عليه لأوّل دولته الأميران بيبرس وسلار، ثم خلعه بيبـرس واستبد بكرسيه، وسلار رديف له، فلمَّا انتزع الناصر المُلك من يده ونكب بعد مدة رديفـه سلار واستصفى ذخيرته فوقفت على جريدة إحصائها ومنها نقلت... وبعدها دولة بني مرين بالمغرب الأقصى، ووقفت على جريدة في خزانة ملوكهم بخط صاحب المـال عنـدهم...، وأمّا ملوك أفريقية الموحِّدين، فأدركت السلطان أبا بكر تاسع ملوكهم، وقد نكب قائده وأتابك

---

(١)المقدمة ، ج ١، ص٣٠٠.

عساكره محمّد بن الحكيم، فاستصفى منه... وحضرت بمصر أيام الملك الظاهر أبي سعيد ابن برقوق، وقد نكب استداداره الأمير محمود وصادره فأخبرني متولي مصادرته أن..."[١].

وكقوله:"وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند التعليم"[٢].

كما يقدِّم معلومات تتعلَّق بأنساب البربر وأصولهم وتفرُّعاتهم ينفرد بها، وتعدُّ غاية في الدقة والموضوعيّة، استند في الكثير منها إلى مشاهداته ومقابلاته مع الكثير من أصحاب الخبرة في هذه الأمور، وعندما يختتم حديثه عن زناته، يقول: "هذا ملخَّص الكلام في شعوب زناته وأنسابهم بما لا يوجد في كتاب"[٣].

وهو عنصر فاعل داخل الحدث ومشارك فيه، ومطَّلع على خبايا السياسة ومؤامراتها، والصراعات الدائرة بين الساسة والدول، ومن ذلك حديثه عن دولة بني حفص ملوك أفريقية من الموحدين، واستدعاء السلطان أبو عبد الله له من الأندلس للعمل عنده، إذْ يقول: "وبعث عنِّي من الأندلس كنت مقيماً بها، نزيلاً عند السلطان أبي عبد الله بن أبي الحجَّاج بن الأحمر في سبيل اغتراب ومطاوعة تقلّب، منذ مهلك السلطان أبي سالم الجاذب بضبعي إلى تنويهه، والراقي بي في خطط كتابته من ترسيل وتوقيع ونظر في المظالم وغيرها، فلما استدعاني هذا الأمير أبو عبد الله، بادرت إلى امتثاله، فأجزت البحر شهر جمادى من سنة ست، وقلَّدني حجابته، ودفع إليَّ أُمور مملكته، وقمت في ذلك المقام

---

(١) المقدمة، ج١، ص٣٠٧-٣٠٩.

(٢) المقدمة، ج٢، ص٣٦٠.

(٣) العبر، ج٧، ص٧.

المحمود إلى أن أذن الله بانقراض أمره وانقطاع دولته"[١]. وفي مكان آخر، يقول: "وأغـذَّ السلطان أبو العباس السير إلى بجاية، فأدرك بها صلاة الجمعة تاسع عشر شعبان من سـنة سبع وستين، وكنت بالبلد مقيماً فخرجت إليه في الملأ وتلقَّاني بالمبرّة والتنويه، وأشار إلـيَّ بالاصطناع واستوسق له ملك جدّه الأمير أبي زكريا الأوسط"[٢].

كما يُظهر فهماً عميقاً لأثر العامل الاقتصادي في التحوُّلات الدائرة فـي المغـرب، والفتن والصراعات، ومن ذلك قوله: "كان للدواودة بقسطنطينة عطاء معلوم مرتَّـب علـى مراتبهم زيادة لما بأيديهم من البلاد في التلول والزاب بأقطاع السلطان، وضاق نطاق الدولة لهذه العصور، فضاقت الجباية، وصار العرب يزدرعون الأرض في بلادهـم بـالتلول ولا يحتسبون بمغارمها، فيضيق الدخل، ويمنحهم السلطان العطاء من أجل ذلك فتفسد طـاعتهم، وتنطلق بالعبث والنهب أيديهم"[٣].

وهو حاضر في قلب الفتن، كسفير من السلطان عبد العزيز إلى الدواودة لحثِّهم على عدم التحالف مع خصم السلطان أبي حمو، وبني عامر، إذْ يقول: "وسرَّحني إلـيهم يومئـذٍ السلطان عبدالعزيز بحملهم على طاعته والعدول بهم عن صحابة بني عامر وسلطانهم"[٤].

وقد نجح في تحقيق بعض أهداف مهمّته، إذْ يقول: "وأوفدت أنا عليه يومئذٍ مشيخة الدواودة، فأوسعهم حبَّاً وكرامة، وصدروا مملوءه حقائبهم خالصة قلوبهم منطلقـة بالـشكر ألسنتهم"[٥].

---

(١) العبر، ج٦، ص٤٧٩.

(٢)(ن، م)، ص٤٨١.

(٣) العبر، ج٦، ص٥٠٤.

(٤) العبر، ج٧، ص١٥٨.

(٥)(ن، م)، ص١٥٨.

وهو شاهد على زوال مُلك واستيلاء آخر عليه، مع اعتراف بالانتقال من معسكر المهزوم إلى معسكر المنتصر بما يمكن تسميته براغماتية سياسية واضحة، أو براعة في التكيُّف مع المتغيِّرات الخطيرة من حوله، كإتقان لفن النجاة، إذْ يعترف بذلك بقوله: "ودخل السلطان أبي سالم إلى البلد الجديد يوم الجمعة منتصف شعبان من سنة ستين، واستولى على مُلك المغرب وتوافت عليه وفود النواحي بالبيعات وعقد للحسن بن عمر على مراكش واستوزر مسعود بن رحُّو بن ماساي والحسن بن يوسف الورتاجنّي، واصطفى من خواصّه خطيب أبيه الفقيه أبا عبدالله محمَّد ابن أحمد بن مرزوق وجعل إلى مؤلِّف هذا الكتاب توقيعه وكتابة سرّه، وكنت نزعت إليه من معسكر منصور بن سليمان بكدية العرائس لما رأيت من اختلال أحواله ومصير الأمر إلى السلطان فأقبل عليَّ وأنزلني بمحل البنوَّة واستخلصني لكتابته"(١).

وفي كتابه التعريف الذي ألحقه بالعبر، يقدِّم ابن خلدون معلومات هامة جداً عن الحالة الثقافية في تونس والمغرب، ويُسمّي عدداً كبيراً من علماء ذلك العصر، ويشير إلى الطاعون الجارف الذي اجتاح المغرب آنذاك وأدَّى إلى وفاة والديه وعدد كبير من العلماء الذين تعلَّم عليهم وذلك في عام ٧٤٩هـ، ويصف ابن خلدون ذلك بقوله: "لم أزل منذ نشأت وناهزت مكبّاً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله"(٢).

---

(١) العبر، ج٧، ص٣٦٢.

(٢)(ن، م)، ص٤٧٦.

و يشير إلى المناصب التي تقلّدها والمؤامرات التي تعرَّض لها حتى أودع بالسجن، وهو من خلال سيرته يوضِّح الصراعات القبليّة والصراعات بين الممالك القائمة في المغرب آنذاك، والنهايات المفجعة للكثير من الشخصيات التي عاصرها ابن خلدون، على رأسهم صديقه المؤرِّخ والأديب لسان الدين ابن الخطيب[١].

كما يشير إلى رحلته إلى الأندلس والحفاوة التي استقبله بها الوزير ابن الخطيب والسلطان ابن الأحمر صاحب الأندلس كما يصفه، وظروف عودته إلى المغرب والصعوبات التي تعرَّض لها واعتكافه في قلعة بني سلامة لكتابة التاريخ، ثمَّ قراره المفاجئ بالرحلة إلى المشرق والإقامة بمصر وتولِّي منصب القضاء هناك والتدريس في مدارسها الهامة، ثمَّ يُقدِّم شهادة رائعة وتحليلاً دقيقاً وموضوعياً ممزوجاً بنقد شديد لحال القضاء والقضاة في مصر، ومن ذلك قوله: "فقمت بما دفع إليَّ من ذلك المقام المحمود، ووفَّيت جهدي بما أمّنني عليه من أحكام الله لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزغني عنه جاه ولا سطوة، مُسوياً في ذلك بين الخصمين، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين معرضاً عن الشفاعات والوسائل بين الجانبين، جانحاً إلى التثبت في سماع البيِّنات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمُّل الشهادات، فقد كان البَرّ منهم مختلطاً بالفاجر، والطيّب ملتبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم متجاوزون عمّا يظهرون عليه من هناتهم لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة"[٢].

---

(١)العبر ، ج٧ ،ص٤٧٩-٤٩٠.

(٢) (ن ، م)، ص٥٦٣.

وكانت ردّة الفعل عنيفة من المستفيدين من فساد القـضاء، إذْ يقـول: "وانطلقـوا يراطنون السفهاء في النيل من عرضي، وسوء الأحدوثة عنِّي بمختلف الإفك، وقول الزور يبثُّونه في الناس ويدُسُّون إلى السلطان التَّظلُّم منِّي"(١).

ثمَّ يقدِّم شهادة ووصفاً دقيقاً للقائه الشهير مع تيمورلنك في دمشق، والحوار الـذي دار بينهما، وهي شهادة نادرة لا تتوافَّر بمصادر أخرى بالدقّة والفهم العميق الذي قدّمه ابن خلدون، وأظهر في هذا اللقاء براغماتية سياسيّة في تعامله مع تيمورلنك، وقدَّم وصفاً للدمار والخراب الذي ألحقه تيمورلنك بالمدينة، يبدو ذلك في قوله: "وخرّب القلعة وطمس معالمها وصادر أهل البلد على قناطير من الأموال استولى عليها بعد أن أخذ جميع ما خلَّفه صاحب مصر هنالك، من الأموال والظّهر والخيام، ثمَّ أطلق أيدي النهَّابة في بيوت أهـل المدينـة، فاستوعبوا أناسيها وأمتعتها، وأضرموا النار فيما بقي من سقط الأقمشة، والخُرثيّ، فاتصلت النار بحيطان الدُّور المدعّمة بالخشب، فلم تزل تتوقّد إلى أن اتّـصلت بالجـامع الأعظـم، وارتفعت إلى سقفه، فسال رصاصه وتهدّمت سُقُفه وحوائطه، وكان أمراً بلغ مبالغه بالشناعة والقُبح"(٢).

وغالباً ما يستخدم ابن خلدون ألفاظاً تدلّ على مشاهـداته الذاتيّـة التي وردت فـي مؤلَّفـاته بصيـغ متعدِّدة، من ذلك قوله: "ولقد شاهـدت بفـاس الـسؤال يـسألون أيـام الأضاحي....." (٣)، وقوله: "فالـذي نشاهـده لهذا العهـد مـن أحـوال تجـار الأُمـم النصرانية الواردين على المسلمين....."(٤)، وقوله: "ورأينـا مـن عمـل الطلـسمات

(١)العبر، ج٧ ، ص٥٦٤.
(٢) (ن، م)، ص٦٢٣.
(٣) المقدمة، ج٢، ص٢٠٩.
(٤)(ن، م)، ص٢١٧.

عجائب في الأعداد"[١]، وقوله: "وشهدت منها في أيَّام صباي كثيراً"[٢]، وقوله: "حضرت يومئذٍ المجلس فيمن حضره من العليّة والخاصة..."[٣]، وقوله:"ونحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة"[٤].

ب- المشافهة والمسألة:

تعدُّ الأخبار المسموعة عنصراً من عناصر جمع المادة التاريخيّة، ومن أهم موارد المؤرِّخين، لذا حرص معظم المؤرِّخين على الاتصال بالشيوخ والأقران وكبار رجال الدولة والمسافرين والأخذ عنهم ما أمكن من المعارف والمعلومات والأخبار ممَّن ساهم في بعض الأحداث أو عاصرها، ويَعدُّ ابن خلدون السماع أحد السبل للحصول على المادة التاريخيّة، متَّبعاً أُسساً منهجيّة في اختيار المادة، منها:

١- اعتمد في بحثه عن المعلومة والأخبار على ذوي الاختصاص والعلم في الأمور والقضايا التي يريد الكتابة عنها. فعند حديثه عن الكيمياء ومحاولة بعضهم تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، ونقده الشديد لهم، ويشير إلى ذلك بقوله: "إنَّ كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصناعة"[٥]، ولم يكتفِ بتفنيد أفكارهم بطريقة علميّة، بل ذهب إلى الاستعانة بأصحاب الخبرة والعلم من أجل التأكُّد والمزيد من المعرفة، إذْ يقول: "فاوضت يوماً شيخنا أبا البركات البلّفيقي كبير مشيخة الأندلس، في مثل ذلك، ووقفته على بعض التواليف فيها، فتصفَّحه طويلاً، ثمَّ ردّه إليّ، وقال لي: وأنا الضامن له أن

---

(١) المقدمة، ج٣، ص١١٢.

(٢) المقدمة، ج٢، ص١٨١.

(٣) العبر، ج٧، ص٣٦٧.

(٤) المقدمة، ج١، ص٧٩.

(٥) المقدمة، ج٣، ص١٩٤.

لا يعود إلى بيته إلاَّ بالخيبة"[١]. وعند حديثه عن ثروات الدول، أشار إلى الرحَّالة ابن بطوطة، ووصفه بأنّه رجل من مشيخة طنجة جاء إلى المغرب في عهد السلطان أبي عنان، وأنّه تحدَّث عن الثراء الكبير للسلطان محمَّد شاه ملك الهند الذي اتَّصل به وعاش عنده فترة من الزمن، وقد استنكر الناس أحاديث ابن بطوطة وكذَّبوها، وشاركهم الشكَّ ابن خلدون، فتناقش بالأمر مع وزير السلطان أبي عنان، فارس بن ودرار الذي وصفه بأنّه بعيد الصيت، فأجابه الوزير بعدم استنكار مثل ذلك في أحوال الدول[٢].

وعند حديثه عن علوم السحر والطلسمات ودعوته إلى معاقبة أصحاب هذه الشغوذات أشدّ العقاب، لا يكتفي بالمشاهدة لأفعالهم، بل ذهب إلى الحديث معهم والاستفسار منهم عن هذه الأفعال التي يمارسونها، ومن ذلك قوله: "لقيت منهم جماعة، وشاهدت من أفعالهم هذه، وأخبروني أنَّ لهم وجهة ورياضة خاصة بدعوات كفريّة وإشراك لروحانيّات الجنّ والكواكب سُطِّرت فيها صحيفة عندهم تسمّى الخنزيرية يتدارسونها... هذا ما زعموه، وسألت بعضهم فأخبرني به"[٣]، وعند حديثه عن حصول ملكة الشعر وعلم اللسان العربي والعلاقة بين كثرة الحفظ وإتقان اللسان العربي، ناقش الأمر مع ثلاثة من أئمّة الشعر واللسان العربي، وذلك بقوله: "ذاكرت يوماً أبا عبد الله الخطيب وزير الملوك بالأندلس، وكان الصدر المقدَّم في الشعر والكتابة"، وقوله: "أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم ابن رضوان، كاتب العلامة بالدولة المرينية، قال: ذاكرت يوماً صاحبنا أبا العبّاس بن شُعيب، كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدَّم في البصر باللسان لعهده"، وقوله: "ولقد سألت يوماً

---

(١) المقدمة، ج٣ ، ص٩٥.
(٢) المقدمة، ج١، ص٣١٠.
(٣) المقدمة، ج٣، ص١١٤.

شيخنا أبا القاسم، قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصناعة"(١). أمَّا الأخبـار التـي تتعلَّق بالولايات والأمصار التي تناولها، وترتبط بعلاقات مع الديار التي عاش فيها، فكانت مصادره معلومات أهل تلك البلاد، مثل قوله: "أخبرني من لقيته من أهل الصين"(٢)، وقوله: "أخبرني الفقيه برهان الدين الخوارزمي، وهو من علماء خوارزم وأعيانها"(٣)، وعند حديثه عن بلاد السودان ومملكة غانة، يعتمد على الشيخ عثمان، إذْ يقول: "وأخبرني الشيخ عثمان فقيه أهل غانية وكبيرهم علماً وديناً وشهرة، قَدِمَ مصر سنة تسع وتسعين حاجاً بأهله وولده ولقيته بها"(٤)، وقوله: "قال الحاج يونس ترجمان هذه الأمة بمصر"(٥)، وقولـه: "أخبرنـي القاضي الثقة أبو عبد الله محمّد بن وانسول من أهل سجلماسة وكان أوطـن فـي بلادهـم واستعملوه في خطة القضاء بما لقيه منذسنة ست وسبعين وسبعمائة، فأخبرني عن ملـوكهم بالكثير ممّا كتبته"(٦).

وفي أثناء تناوله موضوع القبائل والأنساب، وخاصة البربر، فإنَّه اعتمد على من له علاقة مباشرة بالموضوع الذي هو مدار البحث، وقد استعان هنا بعددٍ كبيرٍ من المـصادر ذات العلاقة، كقوله: "ذكر لي سلام شيخ أولاد التركية"(٧)، وقوله: "أخبرني بعـض أمـراء حادثة بن سُنبُس"(٨)، وقوله: "أخبرني من أثق به من الهلاليين"(٩)، وقوله: "وسـمعت مـن

---

(١)المقدمة، ج٣ ، ص٢٩٣-٢٩٥.
(٢) العبر، ج٥، ص٦٢٩.
(٣)(ن، م)، ص٦٢٩.
(٤) العبر، ج٦، ص٢٣٧.
(٥)(ن، م)، ص٢٣٨.
(٦) العبر، ج٦، ص٢٣٩.
(٧)(ن ، م)، ص٦.
(٨)(ن ، م)، ص٧.
(٩)(ن ، م)، ص٢٣.

مشايخهم"[١]، وقوله: "أخبرني يوسف بن علي ثم غانم عن شيوخ قومـــه مـــن المعقـــل"[٢]، وقوله: "وذكر لي سلام بن التركية شيخ أولاد مقدم"[٣]، وقوله: "أخبرني طلحة بن مظفر من شيوخ العمارية إحدى بطون المعقل"[٤]، وقوله: "وكان من خبر أوليته فيما حدَّثني به محمَّد بن يحيى بن أبي طالب العزفي آخر رؤساء العزفيين بسبته"[٥]، وقوله: "وهكذا تلقّيته مـــن بعض نسّابه الهلاليين"[٦]، وقوله: "وأملى عليَّ بعض نسّابتهم"[٧]، وقوله: "أخبرني بذلك الثقة عن إبراهيم بن عبدالله التيمزوغتي قال وهو نسّابه زناته لعهده"[٨]، وقوله: "سمعت عريـــف ابن يحيى أمير سويد بن زغبة وشيخ المجالس الملوكية لزنانة يقول"[٩].

٢- اعتمد في معلوماته عن الدواوين السلطانيّة وإرسال الرُّسل والسفارات وبعض مراســـيم الملك على بعض العاملين في هذا المجال، أو من كُلِّف بمهمَّات من هذا القبيل، مثل قولـــه: "أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان، كاتب العلاّمة بالدولة المرينية قـــال"[١٠]، وقوله: "ذاكرت يوماً أبا عبدالله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس"[١١]، وقولـــه: "أخبرنـــي بذلك الطنبقا الجوباني أيّام اتِّصالي به"[١٢]، وقوله: "ذكر لي بعض أكابر الأمراء بمصر"[١٣]،

---

(١)العبر، ج٦ ، ص ٦٨.

(٢)(ن ، م)، ص٥٥.

(٣)(ن ، م)، ص١٠٣.

(٤)(ن ، م)، ص٣٨٨.

(٥)(ن ، م)، ص٤٣٩.

(٦)(ن ، م)، ص٥١١.

(٧)(ن ، م)، ص٥٣٠.

(٨) العبر، ج٧، ص٥٦.

(٩)(ن ، م)، ص١١٧.

(١٠) المقدمة، ج٣، ص٢٩٣.

(١١)(ن ، م)، ص٢٩٤.

(١٢) العبر، ج٥، ص٥٤٩.

(١٣)(ن ، م)، ص٥٢١.

وقوله: "وذكر لي بعض قهارمة الدار"[١]، وقوله: "فكتب له كتاباً أبدع فيه وقفني عليه الحاجب ببجاية أيام كوني معه"[٢]، وقوله: "وقال لي شيخنا القاضي أبو القاسم الشريف وكان معه في ذلك الوفد"[٣]، وقوله: "أخبرني الفقيه أبو إسحق الحسناوي كاتب الموحدين بتونس"[٤].

٣- اعتمد في بعض الأخبار على من يثق بمعلوماتهم ممّن شهد الحدث أو نقل الخبر أو له صلة مباشرة، مثل قوله: "أخبرني شيخنا محمَّد بن إبراهيم الآبلي"[٥]، وقوله: "وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم"[٦]، وقوله: "هكذا ذكر الثقة عنهم من رجالاتهم"[٧]، وقوله: "أخبرني القاضي الثقة أبو عبدالله محمّد بن وانسول"[٨]، وقوله: "وأخبرني المشيخة من أهل المغرب"[٩]، وقوله: "فأخبرني الثقة بأمره"[١٠]، وقوله: "أخبرني بهذا الخبر أبي رحمه الله، وصاحبنا محمَّد بن منصور بن مزني"[١١].

ثالثاً: الآثار:

تُعدُّ الآثار من المصادر الأساسيّة لكتابة التاريخ في عصرنا الحالي. وممّا تميَّز به المؤرِّخ ابن خلدون، إشارته وإن كانت متواضعة إلى أهميّة الآثار كمصدر للمعرفة

---

(١) العبر، ج٧، ص٣١٥.
(٢)(ن ، م)، ص٣٥٩.
(٣)(ن ، م)، ص٣٩٥.
(٤)(ن ، م)، ص٦٠٣.
(٥) المقدمة، ج٢، ص١٤٦؛ ج٧، ص١٠٨، ١١٤، ١١٤، ٢٧٥، ٢٦٩.
(٦) المقدمة، ج٣، ص٢٤٨.
(٧)(ن ، م)، ص٨.
(٨)(ن ، م)، ص٢٣٩.
(٩)(ن ، م)، ص٢٥٥.
(١٠)(ن ، م)، ص٣١٤.
(١١)(ن ، م)، ص٤٣٢.

التاريخيّة عن الأمم والدول القديمة، وقد ورد في كتابه العبر عدّة إشارات لا يمكن إغفالها كأمثلة لهذا السبق الخلدوني، وهي عند حديثه عن العلاقة بين آثار الدولة ونسبة قوَّتها، وبعد أن يفسِّر الأمر بطريقة علمية يخاطب القارئ، بقوله: "ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود وما قصّه القرآن عنها، وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس... وانظر إلى بلاط الوليد بدمشق، أو جامع بني أميّة بقرطبة، والقنطرة التي على واديها، وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في القناة الراكبة عليها، وآثار شِرشال بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف".

ويفسِّر الأمر بقوله: "واعلم أنَّ تلك الأفعال للأقدمين، إنَّما كانت بالهندام وباجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، في ذلك شيِّدت تلك الهياكل والمصانع، ولا تتوهَّم ما تتوهمه العامة إن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها، فليس بين البشر في ذلك كبير بون، كما نجد بين الهياكل والآثار"[١].

وقوله: "ونحن نشاهد مساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم فيما أحدثوه من البنيان والهياكل والديار والمساكن كديار ثمود المنحوتة في الصَّلد من الصخور"[٢].

وقوله: "وكذا نجد بالقيروان ومراكش وقلعة ابن حماد أثراً باقياً من ذلك، وإنْ كانت هذه كلّها اليوم خراباً أو في حكم الخراب، ولا يفطن لها إلاّ البصير من الناس، فيجد من هذه الصنائع إشارة تدلّه على ما كان بها، كأثر الخط الممحو في الكتاب"[٣].

وقوله: "وهو الذي اختطَّ قصر العروسيين من مصانع الملك بها واسمه مكتوب لهذا العهد في جدرانها"[١].

---

(١) المقدمة، ج١، ص٣٠٠.
(٢)(ن ، م)، ص٣٠١.
(٣) المقدمة، ج٢، ص٢٨٥.

وفي أثناء مرافقته للسلطان فرج إلى الشام لقمع تمرُّد الأمير تنِم، استأذن بالسماح له بزيارة بيت المقدس، فجال هناك متفحِّصاً المباني والمساجد والكنائس بعين المؤرِّخ الباحث عن المعلومة والمعرفة، إذْ يصف زيارته بقوله: "ووصلت إلى القدس، ودخلت المسجد، وتبرَّكت بزيارته والصلاة فيه... وانصرفت إلى مدفن الخليل عليه السلام، ومررت في طريقي إليه ببيت لحم، وهو بناء عظيم على موضع ميلاد المسيح، شيَّدت القياصرة عليه بناءً بسماطين من العَمَد الصخور مُنجّدة مصطفة، مرقوماً على رؤوسها صور ملوك القياصرة، وتواريخ دولهم، ميسَّرة لمن يبتغي تحقيق نقلها بالتراجمة العارفين لأوضاعها، ولقد يشهد هذا المصنع بعظم مُلك القياصرة وضخامة دولتهم"(٢).

يمكن القول إنّ هذه الإشارات تُبيّن مدى إدراك ابن خلدون لأهميّة الآثار كمصدر من مصادر المعرفة التاريخيّة.

رابعاً: الاستفادة من القرآن الكريم والكتب السماويّة الأخرى كمصادر للمعلومة التاريخيّة:

ورد في كتاب العبر العديد من الإشارات والأخبار التي أخذها ابن خلدون عن القرآن الكريم والكتب السماويّة الأخرى، ومع ثقته التَّامة بما ورد في القرآن الكريم، إلاّ أنّه يُبدي تحفُّظاً على بعض التفسيرات للآيات القرآنيّة، ويقدِّم تفسيرات مختلفة، كما ينبّه إلى ضرورة الحذر من التعامل مع الإسرائيليات التي يُبدي لها نقداً شديداً، ومن ذلك قوله عند حديثه عن العرب وأجيالهم: "وأوّل أجيال العرب من الخليقة فيما سمعناه لأنَّ أخبار القرون

---

(١) العبر، ج٦، ص١٩٧.

(٢) العبر، ج٧، ص٦١١.

الماضية من قبلهم يمتنع اطّلاعنا عليها لتطاول الأحقاب ودروسها، إلاّ ما يقصّه علينا الكتاب ويُؤثر عن الأنبياء بوحي الله إليهم وما سوى ذلك من الأخبار الأزليّة فمنقطع الأسناد، وذلك كان المُعتمد عند الإثبات في أخبارهم على ما تنطق به آية القرآن مـن قـصص الأنبيـاء الأقدمين، أو ما ينقله زعماء المفسِّرين في تفسيرها من أخبارهم وذكر دولهـم وحـروبهم، ينقلون ذلك عن السلف من التابعين الذين أخذوا عن الصحابة أو سمعوه ممّن هـاجر إلـى الإسلام من أحبار اليهود وعلمائهم أهل التوراة أقدم الصُحف المنزّلة فيما علمناه وما سوى ذلك من حُطام المفسِّرين وأساطير القصص وكتب بدء الخليقة فلا نعوّل على شيء منه وإن وُجد لمشاهير العلماء تأليف مثل كتاب الياقوتيّة للطبري، والبدء للكسائي، فإنَّما فيها منحـى القُصاص، وجروا على أساليبهم ولم يلتزموا فيها الصحة، ولا ضمنوا لنا الوثوق بها، فـلا ينبغي التعويل عليها، وتترك وشأنها"(١).

ويُطبِّق ابن خلدون نظرياته حول العمران البشري في التعامل مع الأخبار والتفاسير المتأثِّرة بالإسرائيليات والتوراة والإنجيل، ومن ذلك قوله: "إلاَّ أنَّ كتبهم ومنقولاتهم تـشتمل على الغث والسمين، والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أنَّ العرب لم يكونوا أهل كتـاب ولا علم، وإنَّما غلب عليهم البداوة والأميّة، فإذا تشوّفوا إلى معرفة شيء ممّا تتشوَّف إليـه النفوس الإنسانيّة في أسباب المكوِّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنَّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة يومئذٍ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلاّ ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهوديّة، فلمَّا أسلموا

---

(١) المقدمة، ج٢، ص٢٣-٢٤.

بقوا على ما كان عندهم ممّا لا تعلق له بالأحكام الشرعيّة التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك"(١).

ويشير إلى إمكانيّة الاستفادة من التوراة، وخاصة الأخبار والأنساب التي لم ترد في مصادر أخرى موثوقة يمكن التعويل عليها، وذلك بقوله: "وقد تترجَّح صحة هذه الأنساب في التوراة، وكذلك قصص الأنبياء الأقدمين إذا أُخذت عن مسلمي يهوذا ومن نسخ صحيحة من التوراة يغلب على الظنّ صحتها... وتحرِّي النسخ الصحيحة والنقل المعتبر(٢).

ومن الأمثلة على نقده وتشكيكه بأخبار وردت في التوراة قوله عند الحديث عن خروج موسى من مصر والتيه وعدد الخارجين معه: "ثمَّ أحصاهم موسى في التيه، وعدَّ من يطيق حمل السلاح من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمائة ألف ويزيدون، وقد ذكرنا ما في العدد من الوهم والغلوّ في مقدِّمة الكتاب، فلا نطوّل به ووقوعه في نص التوراة لا يقضي بتحقيق هذا العدد، لأنَّ المقام للمبالغة فلا تكون أعداده نصوصاً"(٣).

وترد إشارته إلى القرآن الكريم والكتب السماويّة الأخرى بصيغ متعدِّدة، منها قوله: "وكان من شأنه مع نمرود ما قصّه القرآن"(٤)، وقوله: "وكذا وقع في التوارة"(٥)، وقوله: "إلى أن هلكوا كما قصّه القرآن"(٦)، وقوله: "ما هو مذكور في الكتاب الكريم"(٧)، وقوله: "فأفتقده فرجع إليه بغير بلقيس كما قصّه القرآن"(٨)، وقوله: "وهذا النسب نقلته من

---

(١)المقدمة ، ج٢، ص٣٦٥.
(٢) العبر، ج٢، ص٩.
(٣) العبر، ج٢، ص٤٨.
(٤)العبر ، ج٢ ، ص٢١.
(٥)(ن ، م)، ص٨.
(٦)(ن ، م)، ص٤٤.
(٧)(ن ، م)، ص٤٧.
(٨)(ن ، م)، ص١١٣.

إنجيل متّى"[١]، وقوله: "وبشرها بولادة عيسى كما نصَّ القرآن"[٢]، وقوله: "ووقع في إنجيل متّى"[٣]، وقوله: "ووقع في التوراة ذكر ملك الأهواز"[٤]، وقوله: "كذا وقع في التوراة"[٥]، وقوله: "وما نصّه في القرآن العظيم"[٦].

منهجه في الأخذ من المصادر:

لقد اتَّبع ابن خلدون منهجاً متميِّزاً في انتقاء مادَّته من بين هذا العدد الكبير من المصادر التي استفاد منها في تاريخه، ويمكن تقسيمه كما يلي:

أ- الإسناد إلى مصادره:

دأب ابن خلدون على ذكر معظم المصادر التي أخذ عنها مادّته، ولم يغفل حتى المصادر التي لم يهتدِ إلى مؤلِّفيها، كما نسب معظم الأخبار والأشعار والأقوال والحِكَم والمعارف والعلوم التي استفاد منها على الأغلب إلى قائليها وأصحابها، فقدَّم بعمله التوثيقي هذا كمَّاً هائلاً من المصادر المتخصِّصة في المعارف والعلوم التي تناولها، وخاصّة في مقدِّمة كتاب العبر.

يتوِّج القرآن الكريم رأس تلك المصادر التي اعتمدها واستشهد بالعديد من الآيات القرآنيّة، إذْ إنَّ الآيات القرآنيّة ترافقه من بداية الكتاب وحتى نهايته، وكثيراً ما يختم الخبر بما يناسبه من القرآن الكريم، إمَّا بنص صريح، أو بتوظيف معنى الآية بما يُفيد في توضيح

---

(١)العبر، ج٢،ص١٦٣.
(٢)(ن ، م)، ص١٦٦.
(٣)(ن ، م)، ص١٦٧.
(٤)(ن ، م)، ص١٧٧.
(٥) العبر، ج٥، ص٦٦٣.
(٦) العبر، ج٢، ص٩٣.

الخبر وتفسيره وأخذ العبرة منه(١)، ومن الأمثلة على ذلك: "فأطلق الطرطوشي القول في ذلك ولم يتفطن لكيفيّة الأمر منذ أول الدولة، وأنّه لا يتم إلاَّ لأهل العصبية فتفطن أنت له وأفهم سرّ الله فيه، والله يؤتي ملكه من يشاء"(٢)، وقوله: "وذلك لأنَّ المُلك يحصل بالتغلُّب، والغَلب إنما يكون بالعصبيّة واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى: "لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألَّفت بين قلوبهم"(٣)، وقوله: "وصار أهل الأمصار كلّهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تخالف لغة مُضر ويُخالف أيضاً بعضها بعضاً كما نذكره، وكأنَّها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في أجيالهم، والله يخلق ما يشاء"(٤)، وقوله: "وهذا كله يدلُّك على أنَّ الكلام المصنوع بالمعاناة والتكلُّف قاصر عن الكلام المطبوع، لقلّة الاكتراث فيه بأصل البلاغة، والحاكم في ذلك الذوق، والله خلقكم وعلَّمكم ما لم تكونوا تعلمون"(٥)، وقوله: "هذا آخر الكلام على الجغرافيا وأقاليمها السبعة، وفي خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات للعالمين"(٦).

إلى جانب ذلك كانت الأحاديث النبويّة الشريفة من بين مصادره المهمة معتمداً بالدرجة الرئيسة على كتب الصحاح المشهورة (أبو داود، والترمذي، والنسائي، ومسلم

---

(١) المقدمة، ج١، ص٧، ٣٢، ٣٦، ٥٧، ٦٢، ٦٩، ١٣٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣١٨، ٣١٦، ٣١١، ٢٩٩، ٢٩٥، ٢٨٩، ٢٨٧، ٢٨٢، ٢٨٠.

(٢) المقدمة، ج١، ص٢٦٣، والقرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٤٧.

(٣) المقدمة، ج١، ص٢٦٦، القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٤) المقدمة، ج٣، ص٢٥٨، القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٤٧.

(٥) المقدمة، ج٣، ص٣٠٠، القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٣٩.

(٦) المقدمة، ج١، ص١٢٩.

والبخاري)[١]، ولكن أكثر ما اعتمده منها البخاري، ويرد ذكره لهذه المصادر بصيغ متعدِّدة منها: "وفي الصحيح... وعلى الصحيحين"[٢]، "وكما في الصحيح... كما ورد في الصحيح"[٣]، وهذا على سبيل المثال.

وقد اختلفت طريقة ذكر ابن خلدون لمصادره وأخذت أساليب متعدِّدة، فأحياناً يذكر المصدر بشكل صريح ومتكامل، ذاكراً اسم الكتاب ومؤلفه، مثل قوله: "كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب"[٤]، وقوله: "وكذلك نجد في كلام ابن المقفّع وما يستطرد في رسائله"[٥]، وقوله: "وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك"[٦]، وقوله: "ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألَّفه العلوي الإدريسي الحمودي"[٧]، وقوله: "وقد ذكر ذلك ابن إسحق في كتاب السير"[٨]، وقوله: "ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني"[٩]، وقوله: "فقد غلط القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه المسمّى بالقواصم والعواصم"[١٠]، وقوله: حسبما نقله العماد الأصبهاني في كتاب الفتح القدسي"[١١]، وقوله: "ذكر ذلك الخطابي في كتاب معالم السنن والماوردي في كتاب الأحكام السلطانيّة، وقوله:

---

(١) المقدمة، ج١، ٢٨، ٤١، ١٩٨؛ ج٢، ص٤٥، ١٢٥، ١٤١، ١٥٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٢؛ ج٣، ص٢٩، ٤٣، ١٠٢، ١٧٣، ١٧٤.

(٢) المقدمة، ج١، ص١٤٨.

(٣) المقدمة، ج٣، ص٤٨.

(٤) المقدمة، ج١، ص٤٥.

(٥)(ن ، م)، ص٥٩.

(٦)المقدمة، ج١ ، ص٥٩.

(٧)(ن ، م)، ص٨٩.

(٨)(ن ، م)، ص٣٣٦.

(٩)(ن ، م)، ص٣٤٥.

(١٠)(ن ، م)، ص٣٦٨.

(١١) المقدمة، ج٢، ٣٢.

"فقال أبو محمَّد بن حزم في كتاب الجمهرة"[١]، وقوله: "وذكر ابن عبدالحكم في كتابه فـتح مصر"،[٢]، وقوله: "قال أبو محمَّد بن أبي زيد في كتابه أحكام المعلمين والمتعلّمين"[٣].

كما ذكر ابن خلدون من جانب آخر أسماء بعض المصادر بعناوينها مرّة، وبأسماء مؤلّفيها مرّة أخرى، ومن ذلك قوله: "وذكر المسعودي"[٤]، وقوله: "هكذا قال الأزرقـي"[٥]، وقوله: "وقد نقل ابن الرقيق"[٦]، وقوله: "وقال الجرجاني"[٧]، وقوله: "وقال ابـن سـعيد"[٨]، وقوله: "وقال البيهقي"[٩]، وقوله: "فقال ابن إسحق وأبو المنذر بن الكلبي"[١٠]، وقوله: "وقال ابن قتيبة"[١١]، وقوله: "قال ابن العميد"[١٢]، وقوله: "قـال الـدارقطني"[١٣]، وقولـه: "قـال البكري"[١٤]، وقوله: "قال ابن الأثير"[١٥]، وقوله: قال ابن مسكويه"[١٦]، وقوله: وقد وقع فـي كتاب الغاية"[١٧]، وقوله: "ومن كتاب الأغاني".

---

(١) العبر، ج٧، ص٤.
(٢)(ن ، م)، ص٧.
(٣) المقدمة، ج١، ص٢٠٤.
(٤)(ن ، م)، ص١٨.
(٥) المقدمة، ج٢، ص١٩٢.
(٦) المقدمة، ج٣، ص٢٦٨.
(٧)العبر، ج٢، ص٢٩.
(٨)(ن ، م)، ص٣٢.
(٩) العبر، ج٢، ص٣٤.
(١٠)(ن ، م)، ص٥٩.
(١١)(ن ، م)، ص٦٥.
(١٢)(ن ، م)، ص١٠٥.
(١٣)(ن ، م)، ص٣٢٣.
(١٤)(ن ، م)، ص٣٨١.
(١٥)(ن ، م)، ص٥٧٧.
(١٦) العبر، ج٣، ص٤٨٢.
(١٧) المقدمة، ج١، ص١٦٥.

والمتتبِّع لصيغ ابن خلدون في ذكر مصادره، يجد أنّه في الأغلب يشير إلى مصادره بذكر اسم المؤلِّف فقط، وهذا يُسبِّب إشكالا، خاصة عند المؤلِّفين أصحاب التآليف العديدة، ومن الأمثلة على ذلك المسعودي، إذْ ينقل عنه كتابي مروج الذهب، والتنبيه والإشراف، لكنّه يُغفل في بعض الأحيان تحديد أي الكتابين ينقل عنه مكتفياً بالقول: "قال المسعودي..."(١).

وفي بعض الأحيان لا يذكر أسماء مؤلّفاتهم، مكتفياً بذكر أسماء المؤلفين، وهذا يدفع للاعتقاد بأنَّ شهرتهم اقترنت باسم مؤلَّفٍ واحدٍ لهم مخصوص بذاته لا يتبادر إلى الذهن حين يذكر غيره. وهذا ينطبق على بعض مصادره، ومنها: ابن سعيد(٢)، وابن النحوي(٣)، وابن قتيبة(٤)، والزليخي(٥)، والسهيلي(٦)، والبيهقي(٧)، والواقدي(٨)، والمدائني(٩)، والصولي(١٠)، والرازي(١١).

وأحياناً يستخدم ابن خلدون كلمة صاحب للإشارة إلى مصادره، دون ذكر اسم المؤلِّف صراحةً، وقد يكون ذلك لغلبة شهرة اسم الكتاب على مؤلِّفه في عصره، أو كطريقة من طرق الاختصار، إذ إنَّه أحياناً يذكر اسم المؤلِّف والكتاب مرّة أو مرتين، ثمّ بعد ذلك

---

(١) العبر، ج٢، ص٢٤، ٢٧، ٢٨، ٤٨، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٨.
(٢) العبر، ج٦، ص٨.
(٣)(ن ، م)، ص١٧٩.
(٤) العبر، ج٧، ص٤.
(٥)(ن ، م)، ص٢٥٩.
(٦) العبر، ج٢، ص٣٤.
(٧)(ن ، م)، ص٣٤.
(٨)(ن ، م)، ، ص٤٩٥.
(٩)(ن ، م)، ، ص١٢٨.
(١٠) العبر، ج٤، ص١٣٣.
(١١)(ن ، م)، ص١٤٣.

يستخدم عبارة صاحب، ومن الأمثلة على ذلك، قوله: "وعدَّ صاحب روجار في كتابــه"[١]، وقوله: "هكذا قال صاحب حماة في تاريخه"[٢]، وقوله: "قال صاحب الكمائم"[٣]، وقوله: "قال صاحب تواريخ الأُمم"[٤]، وقوله: "ذكر صاحب الأعلام"[٥]، وقوله: "قال صاحب المحكم"[٦]، وقوله: "وقال صاحب التيجان"[٧].

ب- العناية بموارد مصادره:

لم يكتفِ ابن خلدون بذكر مصادره في معظم النصوص التي نقلها، بل اهتمَّ أحيانــاً بذكر الإسناد الذي ذكره المصدر، إذا رأى أنَّ ذلك يخدم منهجه في التعامل مع مصادره، أو أنَّ ذكر الإسناد أو مصدر الخبر يُدعِّم من مصداقيّة الخبر، خاصة عند تناول أمــر تتعــدَّد حوله الروايات. ويبدو أنّه كان لا يهدف إلى توثيق معلوماته فحسب، بل إلــى بيــان دقّــة معلومات المصادر التي ينقل عنها من جهة، وأمانته في النقل من جهة أخرى، ومــن ذلــك قوله: "فلهم في مدّة الملّة وبقاء الدنيا ما وقع في كتاب السُّهيلي، فإنّه نقل عن الطبــري مــا يقتضي أن..." [٨]، وقوله: "ورأيــت في كتــاب التكملــة لأبــن الآبار عنــد التعــــريف بابــن فروخ القيــرواني... انتهــى ما نقلــه ابن الآبار من كتــاب التكملـــــة وزاد فــي آخــره: حدَّثنــي بذلــك أبو بكر ابــن أبــي حمــزة"[٩]، وقــوله: "ونقــل الطبــري عن

---

(١) العبر، ج٥، ص٦١٢.
(٢)(ن ، م)، ص٤٥٥.
(٣) العبر، ج٤، ص٢٧٣.
(٤) العبر، ج٢، ص٣١٤.
(٥)(ن ، م)، ص٧٥.
(٦)(ن ، م)، ص٥٨.
(٧) العبر، ج٢، ص٥٥.
(٨)العبر، ج٢ ، ص١٥١.
(٩)(ن ، م)، ص٣١٤.

ابن إسحق"[١]، وقوله: "وذكر ابن سعيد عن البيهقي"[٢]، وقوله: "قال ابن سعيد فيما نقله عن كتب التواريخ التي اطَّلع عليها في خزانة الكتب بدار الخلافة في بغداد قال..."[٣]، وقوله: "وقال ابن ماكولا على ما نقل عنه السهيلي"[٤]، وقوله: "ونقل السهيلي عن ابن قتيبة"[٥]، وقوله: "ومدة حكمهم في العالم على ما نقل ابن سعيد عن كتاب تاريخ الأمم لعلي بن حمزة الأصبهاني"[٦]، وقوله: "قال ابن العميد عن المجسطي"[٧]، وقوله: "قال ابن سعيد فيما نقله من تواريخ المشرق عن البيهقي"[٨]، وقوله: "قال ابن العميد عن المسبحي وابن بطريق وابن الراهب"[٩]، وقوله: "وهو الترتيب الذي ذكره الطبري عن ابن الكلبي"[١٠]، وقوله: "ومن كتاب ابن سعيد في خبر قرامطة البحرين ملخصاً من كلام الطبري"[١١]، وقوله: "قال ابن سعيد ونقله عن مؤرِّخي الأندلس الحجازي ومحمَّد بن الأشعث وابن حيَّان"[١٢]، وقوله: "قال ابن حزم: أخبرني بُكية الخصي، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بني مروان"[١٣]، وقوله: "قال ابن سعيد، ونقله من كتاب ابن الداية في أخبار بني طولون"[١٤]، وقوله: "قال

---

(١)العبر، ج٢، ص١٥.
(٢)(ن ، م)، ص٢٤.
(٣)(ن ، م)، ص٣٢.
(٤)(ن ، م)، ص٥٣.
(٥)(ن ، م)، ص٦٣.
(٦)(ن ، م)، ص١٧٧.
(٧) العبر، ج٢، ص١٠٩.
(٨)(ن ، م)، ص٢١٢.
(٩)(ن ، م)، ص٢٣٨.
(١٠)(ن ، م)، ص٣١٢.
(١١) العبر، ج٤، ص١٠٥.
(١٢)(ن ، م)، ص١٦٣.
(١٣)(ن ، م)، ص١٧٥.
(١٤)(ن ، م)، ص٣٥٧.

ابن الأثير: ذكر هذا أبو الحسن بن أبي القاسم البيهقي في كتاب مسارب التجارب"(١)، وقوله: "وفي كتاب ابن فضل الله فيما نقله عن شمس الدين الأصفهاني إمام المعقولات بالمشرق"(٢)، وقوله: "حدّثنا شيخنا العلاّمة أبو عبدالله محمَّد بن إبراهيم الآبلي قال: سمعت من السلطان أبو حمو موسى بن عثمان وكان قهرماناً بداره قال..." (٣)، وقوله: "وتلخيص الخبر عن ثورته على ما نقله ابن سعيد عن الحجازي وابن حيّان وغيرهما ، وينقلون عن ابن الأشعث مؤرِّخ إشبيلية"(٤).

ج- الإشارة إلى بدء النقل ونهايته:

تتجلَّى دقّة وأمانة ابن خلدون في الأخذ من المصادر التي استفاد منها بإشارته على الأغلب إلى بدء ونهاية النقل من مصادره، والشواهد على ذلك في كتابه العبر كثيرة، وهو يستخدم عبارات تدلّ على بدء النقل، منها: ذكر، قال، حكى، روى، قرأت، رأيت، وهو في أغلب الأحيان يبدأ نقله النصوص بالإشارة إلى مؤلِّفها، أو عنوان الكتاب، أو المؤلِّف وعنوان الكتاب معاً، ومن ذلك قوله: قال ابن العميد(٥) وقوله: قال العماد الأصفهاني في كتاب البرق الشامي(٦)، وقوله: ذكر بيبرس البندقداري في تاريخه(٧)، وقوله: و"من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني قال: ..." (٨)، وقوله: "قال صاحب نظم

---

(١) العبر، ج٥، ص١١٢.
(٢)(ن ، م)، ص٦٢٣.
(٣) العبر، ج٧، ص١٠٨.
(٤)(ن ، م)، ص٤٥٣.
(٥) العبر، ج٢، ص٢٢٠.
(٦) العبر، ج٥، ص٥١٨.
(٧)(ن ، م)، ص ٤٤٣.
(٨) العبر، ج٢، ص٣٣٣.

الجوهر"[١]، ويشير أحياناً إلى مصادره بعبارة تدلّ على المشاهدة والاطِّلاع المباشر للمصدر الذي ينقل عنه، زيادة في التوثيق وإضفاء الأهميّة على مصادره، ومن ذلك قوله: "فوقفت على جريدة إحصائها ومنها نقلت"[٢]، وقوله: "فرأيت في تاريخ ابن خلّكان"[٣]، وقوله: "ورأيت في كتاب التكملة لابن الآبار"[٤].

وفي بعض الأحيان عندما ينقل نصوصاً طويلة قد تستغرق صفحات، فإنَّه يشير بين فترة وأخرى إلى ما يدلّ على استمراره في النقل عن المصدر نفسه، ومن الأمثلة على ذلك الصفحات التي تحدَّث فيها عن عمارة بيت المقدس بعد الخراب الأول، واعتمد فيها على كتاب عثر عليه بمصر واسم مؤلِّفه يوسف بن كريون، والخبر يمتدّ على ثلاثين صفحة من كتاب العبر، كرَّر خلالها ابن خلدون عبارة قال، وقال ابن كريون (١٨ مرّة)[٥].

أمّا عن عنايته بالإشارة إلى نهاية النقل، فقد التزم ابن خلدون على الأغلب بالإشارة إلى نهاية نقله من مصادره، وبأسلوب يُقدِّم توثيقاً دقيقاً للعديد من النصوص التي استقاها من مصادره، لدرجة أنَّ بعض هذه النصوص لو جُمعت لشكَّلت كرَّاسات تاريخيّة مستقلّة، وهو في نقله يتبع أحياناً طريقة النقل الحرفي، وأحياناً طريقة نقل المعنى، وأخرى يستخدم معها أسلوب التلخيص.

ويستخدم للإشارة إلى نهاية النقل عدّة أساليب وألفاظاً، قد تكون بالتوضيح بعبارات كاملة، كقوله: "هذا أمر الجمل ملخّص من كتاب أبي جعفر الطبري"[٦]، وقوله: "وهذا آخر

(١) العبر، ج٦، ص٢١٨.
(٢) العبر، ج١، ص٣٠٨.
(٣) المقدمة، ج١، ص٣٠٧.
(٤) المقدمة، ج٢، ص٣١٤.
(٥) العبر، ج٢، ص١٣١-١٦٢.
(٦)(ن ، م)، ص٦٢٠.

الكلام في الخلافة الإسلاميّة وما كان فيها من الردّة والفتوحات والحروب ثمّ الاتفاق والجماعة أوردتها ملخَّصة عيونها ومجامعها من كتاب محمَّد بن جرير الطبري، وهو تاريخه الكبير"[١]، وقوله: "هذه أخبار بني مسافر المعروفين ببني السلار ملوك أذربيجان نقلتها من كتاب ابن الأثير، وإلى ههنا انتهى في أخبارهم"[٢]، وقوله: "وهذا أصحّ ما ينقل في هذا لأنَّ ابن حزم موثوق لا يعدل به غيره"[٣]، وقوله: "هذا آخر ما حدَّث ابن الرقيق من أخبارهم"[٤]، وقوله: "انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الزيّات ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألَّفه في المحبّة وسمَّاه التعريف بالحب الشريف"[٥].

وقد تكون بكلمات مختصرة تحقِّق الهدف، كقوله: "انتهى كلام ابن فضل الله"[٦]، وقوله: "انتهى"[٧]، وقوله: "انتهى كلام ابن حزم"[٨]، وقوله: "انتهى كلام صاحب حماة"[٩]، وأحياناً يشير إلى النهاية بطريقة فيها اختصار، كقوله: "اهـ كلام ابن سعيد"[١٠]، وقوله: "اهـ الأغاني"[١١]، وقوله: "اهـ كلام ابن حزم"[١٢]، وفي أغلب الأحيان يشير إلى نهاية

---

(١) العبر، ج٢، ص٦٢٠.
(٢) العبر، ج٤، ص٦٠٤.
(٣) العبر، ج٧، ص٧.
(٤) العبر، ج٧، ص٥١.
(٥) المقدمة، ج٣، ص٦٢.
(٦) العبر، ج٥، ص٦٢٧.
(٧)(ن ، م)، ص٤٥٥؛ ج٢، ص٣٢، ٣٨، ٥٥.
(٨) العبر، ج٤، ص١٢٢.
(٩) العبر، ج٣، ص٦٥٤.
(١٠) العبر، ج٢، ص٣٢٦.
(١١)(ن ، م)، ص٣٢٠.
(١٢)(ن ، م)، ص٢٩١.

النقل بطريقة مختصرة يكتفي فيها بذكر الحرفين "اهــ"[١]، والشواهد على هذه الطرق تمتــد في جميع أجزاء كتاب العبر.

على الرغم من أنَّ ابن خلدون أشار إلى عدد كبير من المصادر التي استفاد منهــا وأخذ عنها، إلاَّ أنّه أحياناً لا يُبيِّن بشكلٍ واضحٍ مصادره لبعض الأخبار، بل يكتفي بالإشارة لها بألفاظٍ تحمل صفة التعميم وعدم التحديد، وهذه الطريقة وإنْ كانت قليلة ومحــدودة فــي كتابه العبر، إلاَّ أنَّها مأخذ يمكن أن يُؤخذ عليه، ومن ذلك قولــه: "وعنــد المحقِّقــين مــن النسّابة"[٢]، وقوله: "وذكر بعض الإخباريين"[٣]، وقوله: "وأهل الأثر يقولون"[٤]، وقوله: "وفي كتب الإخباريين"[٥]، وقوله: "وقال علماء الفرس"[٦]، وقوله: "وقال بعضهم"[٧]، وقوله: "وعن غير ابن العميد"[٨]، وقوله: "قال بعض أهــل الــيمن"[٩]، وقولــه: "ومــن تــاريخ بعــض المتأخرين"[١٠]، وقوله: "وقال بعض المؤرِّخين"[١١]، وقوله: "وزعم بعض الأخبــاريين مــن البربر ووقفت على كتابه في ذلك"[١٢]، وقوله: "وفي بعض تواريخ المغرب"[١٣].

---

(١)العبر، ج٢، ص٢٨٤، ٢٦، ٢٩، ٣٩، ٤٤، ٦٠، ٦٦، ٦٨.
(٢)(ن ، م)، ص١١.
(٣)(ن ، م)، ص٦١، ٢٠٠.
(٤) العبر، ج٢، ص٨٦.
(٥)(ن ، م)، ص٩٩.
(٦)(ن ، م)، ص١٧٩.
(٧)(ن ، م)، ص٢٠١.
(٨)(ن ، م)، ص٢٥٨.
(٩)(ن ، م)، ص٣٢٣.
(١٠) العبر، ج٤، ص٣٣.
(١١)(ن ، م)، ص١١٨.
(١٢) العبر، ج٦، ص١٤٧.
(١٣)(ن ، م)، ص١٦٣.

الفصل الثالث

منهجه في كتابة التاريخ

مفهوم التاريخ عند ابن خلدون

يورد ابن خلدون عدة تعريفات للتاريخ في أماكن متعددة من المقدمة، ففي التعريف الأول يذكر أن" فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ... إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول.. وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"(١).

وفي موقع آخر وفي معرض حديثه عن فضل علم التاريخ، فإنه يعرفه بقوله:" أعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفائدة، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"(٢).

كما يعرفه في مكان آخر بقوله: "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل"(٣).

أما التعريف الأشمل فيرد في الباب الذي يتحدث فيه عن طبيعة العمران، فيعرف التاريخ هنا بقوله:" أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"(٤).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص ٦

(٢) (ن، م)، ص ٤٥

(٣) (ن، م)، ص ٥٢

(٤) (ن ، م)، ص ٥٣

يميز ابن خلدون من خلال تأصيل نظري بين المفهوم التجريبي للتاريخ والمفهوم العلمي ويبين اشكاليته الرئيسية التي تتمثل باعتقاد سطحي يماثل بين باطن الظواهر وبين مظهرها وبالتالي يكتفي من التاريخ بمجرد ربط أحداثه أو سردها بهدف التسلية أو لغرض وعظي أخلاقـــي إن هذا المفهوم الإخباري الحدثي يكون عبارة عن نقل ناقل وصولاً إلى المصدر الأول الذي هو عين رأت من الأحداث مظهرها الخارجي فقط، وافتقرت إلى الحد الأدنى من الانتقاد والتحليل أو بالأحرى لم تمتلك من الأدوات المعرفية ما يؤهلها لمثل هذا الأمر.

ويؤكد ابن خلدون على أن التاريخ ليس مجرد حشد عشوائي من الأحداث وإن بـــدا ظاهريـــا كذلك فعلى العين الخبيرة الفاحصة أن تستكشف الباطن ومن أجل بلوغ هذا البـــاطن يتوجـــب امتلاك أدوات نظرية ومنهج واضح المعالم، بحيث تشكل سوية نسقاً علمياً متكاملاً فلا بد" من تحديد الواقع التاريخي وتحديد العلم التاريخي، بمعنى أن بنية هذا الواقع التي هـــي موضـــوع معرفة هي التي تحدد شكل مقاربته"[١].

فالتاريخ هو علم بكيفيات الوقائع، ولا بد من تمييز الظاهر في الوقائع من الباطن الجـــوهري وبين الخبر والواقعة العمرانية فالممارسة التاريخية حين تحكمها المادة الإخباريـــة تـــستحيل سرداً، أي تعرض الأحداث وفق تسلسلها الزمني دون تفسير حقيقي لها أو أنها تفسرها بأحداث أخرى فتبقى في مسار دوراني لا ينتج معرفة حقيقية.

---

[١] مهدي عامل، في علمية التفكير الخلدوني ، ص ١٨٥

إن الواقع التاريخي يمثل بنية معقدة تتألف من أحداث مترابطة وناظمها قواعد معينة هي التي أنتجت الحدث التاريخي، وجعلت حدثاً ما ممكناً ضمن مرحلة تاريخية معينة وحدثاً آخر مستحيلاً، فمن خلال قراءة الأحداث يجب التوصل إلى أسبابها واكتشاف العلاقات فيما بينها، وبذلك يتم تجاوز الفهم التجريبي للتاريخ والانتقال إلى فهم سببي وبالتالي الفهم العلمي للتاريخ، وذلك من خلال ربط الحدث بقاعدته المادية التي أنتجته فيقول ابن خلدون أن علم التاريخ " نظر وتحقيق"[(١)] وبهذا رفض للسرد والإخبار وتنويه بضرورة تأسيس نظرية متماسكة لتفسير وفهم الوقائع والأخبار والأحداث، ويمكن القول أن مفهوم ابن خلدون للتاريخ يتحدد من خلال عبارتين جوهريتين وهما: التاريخ" تعليل للكائنات ومبادئها"[(٢)] ، ويعني بذلك معرفة علة الشيء أو الحدث وسببه أي سبب وجود الواقع المبحوث في الشكل القائم عليه، أما العبارة الثانية فهي أن التاريخ" علم بكيفيات الوقائع وأسبابها"[(٣)] بمعنى البحث في أسباب حركة الوقائع والنظر إليه كصيرورة متحولة وفق هذه الأسباب، فالتاريخ عند ابن خلدون هو الواقع الاجتماعي والعمراني منظوراً في أسباب وجوده وأسباب حركته وتغيراته فلا بد من التمحيص في بنية الكل ومعرفة القوانين التي تحكم ترابطه الداخلي الذي هو أساس تماسكه ككل اجتماعي فهو يصف كتابه بقوله:" فصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً"[(٤)].

وبالإضافة إلى تمييز ابن خلدون بين ظاهر التاريخ وباطن التاريخ فقد ميز بين ما أسماه " أس التاريخ" و" التاريخ " فالتاريخ هو ذكر الأخبار الخاصة بزمان ومكان معين أما ذكر الأخبار

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص٦

(٢) (ن، م) ، ص ٦

(٣) (ن، م) ص ٨

(٤) (ن، م) ص ٨

المطلقة التي لا تتقيد بزمان أو مكان فهو أس التاريخ إذ يقول: " إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل ، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره"[١].

ولم يزعم ابن خلدون أنه أول من وقف على أس التاريخ بل قرر أن المسعودي قد كتب في التاريخ العام وكذلك البكري، إلا أن الأخير لم يضف شيئاً إلى ما كتبه سابقوه لأنه لم يحدث تغير وتبدل في أحوال الأمم والأجيال إذ يقول: " وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده.. فصار أماً للمؤرخين يرجعون إليه واصلا يعّولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه ، ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال لأن الأمم والأجيال لعهده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظم تغير"[٢].

وهنا التمييز بين "التاريخ وأس التاريخ" ما هو إلا صيغة أخرى للتمييز بين ظاهر التاريخ وباطن التاريخ[٣] ، إذن فقد أراد ابن خلدون أن يجعل من تعريفه للتاريخ مدخلاَ لتصوره المنهجي للكتابة التاريخية، فالذين قصروا التاريخ على ظاهره جاء تاريخهم مجرد نقل واستعراض للأحداث والوقائع، أما الذين تجاوزوا ظاهر التاريخ وأوغلوا في باطنه فقد جاء تاريخهم مفسراً ومعللاً للأحداث والوقائع، حاويا لما يعرض في الاجتماع الإنساني من أحوال وظاهرات وأصبحت مهمة المؤرخ تتناول كل الظاهرات الاجتماعية.

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص٤٥

[٢] (ن، م)، ص ٤٦ .

[٣] زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٠

تقسيم ابن خلدون لاتجاهات كتابة التاريخ عند العرب

كان ابن خلدون مدركاً تطورات الكتابة التاريخية العربية ومستلزماتها وقواعدها اعتماداً على فهمه للتاريخ وأغراضه وفوائده، فقد تتبع مناهج الكتابة التاريخية منذ القــرن الأول للهجــرة مقسماً إياها إلى عدة اتجاهات، فالاتجاه الأول مثله عدد من المؤرخين الرواد أمثال ابن اسحق وابن الكلبي والواقدي والطبري والمسعودي، وكانت كتاباتهم تتصف باعتمادهم علــى جمــع الأخبار والروايات واستقصائهم إياها من مصادر مختلفة شفوية كانت أم مكتوبــة وأمــانتهم العلمية تتمثل بما نقلوه من روايات وعرضوه في مجاميع غير قليلة، بالرغم من تباين ميولها كما أنهم أدخلوا خبراتهم في نقد الرواية وإظهار ضعفها أو قوتها، كمــا امتــازوا بنظــرتهم الشمولية. ويصف ابن خلدون هذا الاتجاه بقوله" هذا وقد دّون الناس في الأخبــار وأكثــروا وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفــضل الــشهرة والأمانــة المعتبرة واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة فهم قليلون لا يكادون يتجــاوزون عدد الأنامل"[١].

أما منهجهم في الكتابة فيقول عنه ابن خلدون " ثم أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك لعموم الدولتين صدر الإسلام في الآفاق والممالك وتناولها البعيد من الغايــات فــي المآخذ والمتارك، ومن هؤلاء من أوعب ما قبل الملة من الدول والأمــم، والأمــر العممــم كالمسعودي ومن نحا منحاه"[٢].

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص٧

[٢] (ن ، م)، ص ٨

واتسم الاتجاه الثاني للكتابة التاريخية في الاهتمام بالقضايا الإقليمية والمحلية، فقد كتب عددا من التواريخ عن دول وإمارات ومدن معينة، ويصف ابن خلدون هذا الاتجـاه ومـنهج مؤلفيه فيقول :" وجاء بعدهم من عدل عن الإطلاق على التقليد ووقف في العموم والإحاطـة عن الشأو والبعيد فقيد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر علـى أحاديـث دولته ومصره كما فعل ابن حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها، وابن الرقيـق مـؤرخ افريقية والدولة التي كانت بالقيروان"(١).

واصطلح ابن خلدون على الاتجاه الثالث في الكتابة التاريخية بالاتجاه المقلد لكل مـن الاتجاهين السابقين، وحمل على مؤلفيه بقوله:" ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد ينسج على ذلك المنوال ويحتذى منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيـام مـن الأحوال واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال"(٢).

ويشخص ابن خلدون خصائص هذا النوع من الكتابة بعدة نقاط منها : ذكر الأحـداث التاريخية دون الاهتمام بسندها وفيما إذا كانت صحيحة أم لا، وغلبة عنـصر التكـرار فـي المواضيع التي تطرقوا إليها متبعين بذلك المؤرخين المتقدمين مع غلبة الطـابع القصـصي وإهمالهم عنصر التحري، والتحليل عند تطرقهم إلى ظهور الدول وانحطاطها ويقـول بهـذا الصدد: " ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتهـا، ولا علـة

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص٨
(٢) (ن، م)، ص ٨

الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر منطلقاً بعد إلى مبادئ الأحوال ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها[١] ".

يضيف ابن خلدون كتابات المؤرخين المتأخرين ضمن الاتجاه الرابع وهو اتجاه اقتصر فيه مؤلفو التاريخ على نقل ما تم انجازه من قبل، ولم يكتفوا بهذه العملية التقليدية غير المبدعة، بل إنهم تجاوزا إلى اختصار تلك التواريخ اختصاراً شديداً فيقول عنهم " ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار مقطوعة عن الأنساب والأخبار موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار"[٢] وكان موقف ابن خلدون من هذه الكتابات شديداً ووجه إليها انتقادات لاذعة فقال:" وليس يعتبر لهؤلاء مقال ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال لما ذهبوا بالفوائد وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد[٣] ".

لقد كان هدف ابن خلدون من خلال عرضه للاتجاهات والمناهج التي سادت كتابة التاريخ العربي منذ القرن الثالث للهجرة حتى فترة معاصرته، تشخيص مواطن الضعف في هذه المناهج وإبراز الفكرة بأن فترة الإبداع والتجديد اقتصرت على المنهجين الأولين فقط. ثم أخذت بعد ذلك الكتابة التاريخية تواجه صعوبات فسادت فترة من الركود والتخلف متمثلة بالاتجاهين الثالث والرابع وبمعنى أدق فإن ابن خلدون كان يعاصر فترة ركود الكتابة التاريخية ومن الجدير ذكره أن المجتمع العربي شهد خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ضروباً متعددة من التخلف والانحطاط، ويصف ابن خلدون الحالة بقوله عند الحديث عن العلوم النقلية" نفقت أوراقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص ٨

[٢] (ن ، م)، ص ٩

[٣] (ن ، م)، ص٩

الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها"[١] ، "وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأنها لـم تكـن[٢] " ويصف الفترة التي عاصرها بقوله: " وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب التي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القـدم بمـن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كثروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكتهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً فـي منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغايـة مـن مـداها فقلص من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلـى التلاشـي والاضـمحلال أحوالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخربت الأمصار والمـصانع .... وكـأني بالمشرق وقد نزل به ما قد نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه[٣] ".

من هذا كله يمكننا القول " بأن دراسة ابن خلدون وتشخيصه للأسباب الكامنـة وراء هذا التخلف لاكتشاف عناصر التجديد والإبداع في المجتمع العربي، تعتبر دراسة مثمرة لأنها اعتمدت التاريخ العربي وأسباب تطوره وانتعاشه ومن ثم ركوده متبعاً في ذلك أسلوبا ومنهجاً علميين استناداً إلى عنصري التعليل والكلية ويشير ابن خلدون إلى الدوافع التي دفعته إلى أن يطرح مشكلة الكتابة التاريخية وضرورة إعادتها بنظرة مستقبلية فيقول : " ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السّوم فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت فيه عن أحوال الناشئة من

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ، ج٣ ص ٢٣٣

[٢] (ن، م) ص ٢٣٣

[٣] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص٤٦

الأجيال حجاباً وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً[١]

كما يؤكد على خطورة المرحلة والتدهور الكبير الذي تعيشه الأمة والحاجة الملحة للإصلاح والتجديد وذلك بقوله:" وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث فأحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنّحل التي تبدلت لأهلها ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده[٢] ".

لقد كانت ردود فعل ابن خلدون كمفكر عاش ظروف التخلف وجمود الإبداع نقدية من جانب وموجهة في نفس الوقت، فهو أولاً هاجم الكتابات التاريخية السابقة هجوماً عنيفاً متناولاً عدم اعتمادها منهج التحليل والتعليل وإتباعها النقل والتقليد وتركيزها على سير الملوك والأمراء وسني حكمهم أما من الجانب الآخر فإنه عرض عدداً من الأسس والقواعد التي من الضروري على المؤرخ أن يتبعها ويأخذ بها ليلم بالدوافع المحركة للمجتمع ونشاطه وفعاليته[٣] إن ما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية من فساد وانحطاط في عصر ابن خلدون إضافة إلى ظروفه وتجاربه جعله ينصرف لدراسة التاريخ وربما يعود اهتمامه بالتاريخ إلى أنه كان يعيش الماضي كمشكلة ذات تبعات مثقلة للحاضر، إن إدراك الحاضر يتوقف على وعي الماضي وكلاهما يشكل وحدة مترابطة فالزمن التاريخي بالمفهوم الخلدوني ليس مجرداً وإنما هو منهج للمعرفة، ولقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفتيه يطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها أن تساعده على فهم الحاضر ومشاكله التي تشبع وعيه بمعطياتها، دون أن

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص٩

[٢] (ن ، م) ص ٤٧

[٣] عبد الجبار ناجي، محاولة ابن خلدون إعادة كتابة التاريخ العربي، ص٢٣

تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة لكن ابن خلدون وهو مزود بفكر انتقادي وبتجربة سياسية واجتماعية غنية خصبة، فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر في الأمور سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل على علاتها[١].

إن الدوافع الفعلية لبحث ابن خلدون في المعرفة التاريخية إنما تكمن في بيئة عصره وسيرة حياته التي اقترنت فيها التجارب والخبرات العلمية بالثقافة العربية الإسلامية وبالتأملات الفلسفية، فأملت عليه طريقة في التفكير لا تسلم إلا بالتفسيرات التاريخية المستندة إلى المعرفة العقلية والحسية[٢].

المقدمة وإصلاح التاريخ

سعى ابن خلدون من خلال المقدمة إلى ثلاثة إصلاحات لعلم التاريخ: الأول هو تتويج التاريخ أباً للعلوم الحيوية لعصره وهي التاريخ بمعنى أخبار الدول والمسالك والممالك والآداب السلطانية ويقول عن هذا المنحى: إنه سائر على خطى المسعودي الذي كتب تاريخاً عاماً أتى فيه على ذكر الممالك والشعوب والجغرافيا والعادات ويقول إن كتابه احتوى على الكثير مما جاء به ابن المقفع والطرطوشي وهذا الإصلاح اقتضته طبيعة المنظومة المعرفية وبنيتها أما الإصلاح الثاني فهو البحث وراء أسباب وعلل ظاهرة التحول العميق الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري فقد كان يرى في تلك المائة الثامنة زوال عالم يضعف الدول والقبائل وزوال العمران فهو بذلك يؤرخ لظاهرة جديدة في التاريخ الإسلامي ظاهرة الانحطاط وهذا إصلاح فرضته ظروف عصره والإصلاح الثالث وهو الأهم هو جعل التاريخ

---

[١] الجابري، فكر ابن خلدون ، ص ١٣٤

[٢] عبد القادر عرابي، قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون ص ٣٩ .

علماً بالمعنى المتعارف عليه لدى المناطقة، والعلم لدى الفارابي، ابن سينا، ابن رشد ، مكون من تصورات وتصديقات والتصور هو إدراك معنى مفرد يـتم الوصـول إليـه بـالتعريف والتصديق هو إدراك العلاقة بين تصورين بحيث يمكن وصف هـذا الارتبـاط بالـصدق أو الكذب لكنه لا يصبح علماً نظرياً إلا إذا انتظمت التصورات والتصديقات انتظاماً خاصاً على شروط خاصة فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً آخر كذلك وهذا الانتظام في التصورات والتصديقات وهذه الـشروط الخاصـة هـي المعيار أو المنطق الخاص بالعلم الذي يتيح قبول المزيـد مـن التـصورات والمزيـد مـن التصديقات بعد فحصها، فيتمدد بذلك العلم ويتسع ويكتسب صدقية وهو أيـضاً الـذي يتـيح الالتقاء مع علوم أخرى مما قد يتولد عنه علوم جديدة[١].

وعلم التاريخ كان يفتقر إلى هذا المعيار الذي تقاس به الأخبـار والروايـات وكـان التأليف التاريخي مقصوراً على ظاهر التاريخ الذي هو أخبار الأيام والدول متجاهلاً لباطنـه الذي هو " نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلـم بكيفيـات الوقـائع وأسـبابها عميق"[٢].

وما قام به ابن خلدون هو كشف المعيار الذي تقاس به الروايات والذي أطلق عليـه طبـائع العمران والتي ترجع إليها الحوادث والوقائع لمعرفة الإمكان أو عدم الإمكان " وهو بذلك يقدم الدليل العملي على قصور منطق أرسطو من خلال تقديمه منطق خاص بالحوادث التاريخيـة

---

[١] محمد عبد الوهاب جلال، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع مجلة التسامح عمان العدد ١٧ ، ٢٠٠٧

[٢] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص ٦.

تأكيداً على فلسفته بأن الوجود أوسع من الأشكال الذهنية المجردة وهذا الإصلاح أملته نظرية المعرفة[١] ".

فالمقدمة إذن إصلاح ابستمولوجي لعلم التاريخ بتوليف وتركيب المعارف الحيوية لذلك العصر وبجعله علماً برهانياً، وبإضافة دور جديد له وهو التفسير وهذا الدور الجديد أملته خصوصية المائة الثامنة التي رأى فيها ابن خلدون تغييراً جوهرياً وعالماً محدثاً يحل محـل عـالم فـي طريقه إلى الزوال.

إن ما شاهده ابن خلدون من تبدل في أحوال الأمم والممالك وما استقرأه مـن تـاريخ الأمم والشعوب وما عاصره من حوادث الزمان والمكان خلق لديه وعيا نقدياً جعله يعيد النظر لا في طرق المؤرخين التي ينتقدها فحسب، وإنما في مغزى المعرفة التاريخية وموضـوعها أيضاً فالدافع الأساسي للمعرفة الخلدونية إنما يكمن في محاولته لفهم مجتمع عصره وقوانينه. لم يكن المنهج الخلدوني طفرة كما يصوره البعض بقدر ما كان نتيجة للظروف التي قامت في عصره وأثقلت كاهله وجعلته يتمرد على المنهج التاريخي الوصفي بعدما تبين له عجزه عـن تفسير التغيرات البنائية التي حدثت في المجتمع العربي بعد الغزوين الصليبي والمغولي بعـد غروب شمس الحضارة العربية في الأندلس تمرد ابن خلدون على هـذا المـنهج الوصـفي واستحدث منهجاً جديداً قوامه خبراته وتجاربه ومشاهداته واستقراؤه للتاريخ والمجتمع العربي الإسلامي ليس المنهج الخلدوني وصفاً لحوادث الأيام والزمان ولا تسجيلاً لأيام العرب بقـدر ما هو قراءة عميقة وعلمية واستقراء موضوعي لواقع المجتمع العربي، وقد تمثل هذا المنهج التجريبي في مقدمته.

---

[١] محمد عبد الوهاب جلال، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع ، ص ٧٠

تحكي المقدمة حياة ابن خلدون وتجاربه كما رواها في سفره " التعريف بابن خلدون " إنها ترجمة لهذا الكتاب هنا تتماها الذات الخلدونية تاريخا وتجارب، ومع أن المقدمة تعرض تجاربه ومشاهداته الخاصة غير أن الذات تذوب في الموضوع أي العمران لأن موضوع المقدمة هو العمران البشري في المقدمة يتموضع التاريخ وتفصح الوقائع العمرانية عن ذاتها. إن هذه الموضوعية التاريخية تجعل المقدمة تبدو كأنها دراسة ميدانية موضوعها المجتمع العربي وقوانينه ونظمه"[١] ، إن منهجه الذي طبقه في المقدمة والقائم على الملاحظة واستقراء الحوادث لا يستهدف إلا الأغراض العلمية الخالصة، فالمقدمة تعد دراسة ميدانية وتجريبية، وهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية منطقية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين"[٢].

والملاحظ أن طريقة تأليف المقدمة تشابه بدرجة ما طريقة التأليف الرياضي، فهو يبدأ الفصل بعنوان أشبه ما يكون بنظرية عامة ثم يتبعه ببرهان عقلي ثم برهان وصفي من الوقائع الحادثة ومن الأمثلة على ذلك قوله في أحد العناوين " في أن الأوطان كثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة" وهذا ما يمكن أن نسميه هنا بالنظرية العامة، أما البرهان العقلي والتفسيري فيأتي بقوله:" والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وأن وراء كل رأي منها

---

[١] عبد القادر عرابي، (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون) ص٤١

[٢] علي عبد الواحد وافي، عبقرية ابن خلدون، ص ٢٠٤

وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقـت وإن كانت ذات عصبية لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة".

ثم يأتي بعد ذلك البرهان الوضعي من التاريخ وذلك بقوله:" انظر ما وقع من ذلـك بإفريقيـا والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان مـن البربـر أهـل قبائـل وعصبيات فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الفرنجـة شـيئاً وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى وعظم الإثخان من المسلمين فيهم.

ولما استقر الدين عندهم عادوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخـوارج مـرات عديدة"[١] ومن الأمثلة الأخرى قوله: " في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقـب الخاص بالملك" وهو هنا النظرية العامة، أما البرهان العقلـي والتفـسيري فهـو" أن الملـك والسلطان حصل لأولية مذ أول الدولة بعصبية قومه وعصبيته التي استتبعتهم حتى استحكمت له ولقومه صبغة الملك والغلب[٢] ".

ثم يأتي بعد ذلك البرهان الوضعي والمثال من التاريخ وذلك بقوله: " وقد وقع مثل هذا لعبـد الرحمن بن المنصور بن أبي عامر، حين سما إلى مشاركة هشام وأهل بيته في لقب الخلافة[٣] ومن الأمثلة الأخرى قوله " في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك " وهـذه هـي النظرية أما البرهان التاريخي العقلي فهو: " أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه..... والآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلـى وازع

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ج١ ص٢٧٧
[٢] (ن، م)، ص ٣١٩
[٣] (ن، م)، ص ٣٢٠

وحاكم يزع بعضهم عن بعض، لا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرتـــه على ذلك وهذا التغلب هو الملك[١] ".

ثم يأتي البرهان الوضعي من التاريخ، ويعطي ابن خلدون العديد من الأمثلة علـــى نظريتـــه وذلك بقوله: " وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس ولصنهاجة وزناتة في كتامة ولبنـــي حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية[٢]". ومن الأمثلة الأخرى قوله:" في أن الظلـــم مؤذن بخراب العمران[٣] "، وهذه هي النظرية أما البرهان العقلي فهو" أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومـــصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي فـــي ذلك[٤]" .

ثم يأتي بعد ذلك العديد من الأمثلة الوضعية من التاريخ ومن ذلك قوله :" وأنظر في ذلك مـــا حكاه المسعودي في أخبار الفرس ..[٥] "

وتزخر المقدمة بالكثير من الأمثلة ومن ذلك على سبيل المثال قوله:" في إن التجـــارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية[٦] " وقوله في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع[٧] " وقوله :" في إن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره[٨] ".

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ج١ ص٢٢٦
[٢] (ن، م) ،ص٢٢٧
[٣] ابن خلدون، المقدمة ج٢ ص٨٠
[٤] ابن خلدون، المقدمة ج٢ ص ٨٠
[٥] ابن خلدون، المقدمة ج٢ ص ٨١
[٦] (ن، م)، ص ٧١
[٧] (ن، م) ،ص
[٨] (ن ،م)، ص ١١١

وقوله: " في أن الجاه مفيد للمال[١] " وقوله :" أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة[٢] ".

عناصر منهجه في كتابة التاريخ:

يقول أصحاب المذهب الوضعي في التاريخ :" إن علم التاريخ هو بلا ريب العلم الذي يتطلب أكثر من غيره أن يكون العاملون فيه على وعي بالمنهج الذي يستخدمونه". وهذه الفكرة تعبر تعبيراً صادقاً عن شعور ابن خلدون، وإن كان بعيداً عن أجواء المذهب الوضعي وفلسفته وتبدو ضرورة المنهج عند ابن خلدون كتعبير عن مقتضى التحليل الناتج من تصوره لموضوع التاريخ، فالترابط شديد بين المنهج والموضوع[٣].

يقوم منهج ابن خلدون في النقد التاريخي على جملة قواعد يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية، منها إرجاع الأخبار والآثار إلى طبائع العمران وأحواله فهي من أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صحيحها من سقيمها[٤].

ومنها تحكيم العادة وقواعد السياسة والأحوال في الاجتماع الإنساني وقياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار وإخضاعها للعقل حيث الإمكان والاستحالة مع ضرورة تطابقها مع طبائع العمران[٥].

ومنها أيضاً التركيز على نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد، لأن النظر في المتن من حيث الإمكان والاستحالة سابق على نقد الإسناد فلا يرجع إليه حتى يعلم الخبر في

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ج٢ ص ٢٥٩

[٢] (ن ، م) ، ص ٣٥٦

[٣] ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، ص١٤٨

[٤] ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٧

[٥] (ن، م)، ص ١٣

نفسه أهو ممكن أم ممتنع، فإذا كان مستحيلاً فلا فائدة من النظر فيه فأصبح ذلك أهم من نقد الإسناد ومقدماً عليه"[١].

ورغم أن منهج الإسناد" أي تصحيح الخبر بناءاً على مدى الثقة بناقليه قد تم تجاوزه منذ القرن الثالث خاصة، لكنه تجاوز ظاهري ذلك أن نمطاً من التاريخ كان قد تكون بالفعل ليقره أئمة هذا العلم وليخلدوه، بالإضافة إلى أن وقوع الكتابة التاريخية في التقليد لم يؤد إلا إلى إعادة لا تنتهي لإنتاج أخطاء منهجية وإقامة تاريخ يعتمد الثقة بأشخاص الرواة مقياساً وحيداً لصحة التاريخ"[٢].

لذلك حاول ابن خلدون أن يضع منهجاً للكتابة التاريخية مفارقاً لمنهج سابقيه من المؤرخين حيث جعل الإسناد منهجاً ثانوياً عند تمحيص الأخبار وقدم عليه التمحيص بمعرفة أصول السياسة وقواعد الاجتماع الإنساني.

ويشير ابن خلدون إلى ضرورة أولية وهي ضرورة النقد وهذه الإشارة ليست في الواقع سوى تعبير آخر عن موقفه العام حيال كل عملية معرفة، وهو نفسه يعطي بالممارسة الدليل على أهمية النقد وكيفية ممارسته والذين يوجه إليهم سهام نقده هم أكثر العلماء اعتباراً في المجتمع أنهم المفسرون والمؤرخون والفقهاء ويناقش بعض أفكارهم وأخبارهم مناقشة صريحة على أساس ما تسمح بتوكيده الوقائع الثابتة فالحق عند " لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه والناقل إنما هو ينقل والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل والعلم يجلو

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ج١ ص٥٥

[٢] علي أومليل، الخطاب التاريخي، ص١٣-١٤

لها صفحات الصواب ويصقل" والناقد البصير قسطاس نفسه في تـزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم[٣] ".

ثم فرق ابن خلدون بين الخبر الشرعي والخبر البشري، وجعل نقد الإسناد خاصاً بالأول ونقد المتن خاصاً بالثاني، ويشير لذلك بقوله:" وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار أهم من التعديل ومقدما عليه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة[١]".

إذن فشواغل ابن خلدون المنهجية أدت به إلى ابتكار قانون المطابقة والذي نستطيع أن نوجزه في ملاحظة الاجتماع الإنساني وعوائده وأحواله التي ترد إليها الأخبار التاريخية، فإذا وافق الخبر تلك القواعد والأحوال تحكم بإمكانية وقوعه وإلا فلا.

كما أدت شواغله المنهجية إلى ابتكار قوانين وقواعد منهجية وتفسيريه فابن خلدون دعا إلى تطبيق قانون السببية أو العلية على الظواهر الاجتماعية وكذلك دعا إلى تطبيق قانوني التشابه والتباين لتفسير تشابه وتباين أحوال المجتمع.

وينقسم منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ إلى قسمين: القسم النظري أو الفلسفي والقسم العملي أو التقني، في الجانب النظري اعتبر ابن خلدون أن علم التاريخ إنما هو خبر عن العمران البشري والإنسان وطبائعه وتقلب أحواله، ولذلك فقد حدد أسس ذاك العمران وموقع الإنسان

---

[٣] ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٧

[١] ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٥

المركزي فيه وأحوال معاشه في تفرقة أرسطية بين الصورة والمادة وبذلك تكون لعلم التاريخ والعمران ثلاث وظائف:

الكشف والفهم والتقدير، ففي الكشف تجري معاينة الواقعة وفي الفهم يجري النظر في تجريدها وصولا إلى قراءتها قراءة صحيحة، أي تبيان علاقتها بطبائع العمران وفي التقدير تجري المقايسة ويجري الاعتبار بحثاً عن الإمكانات المستقبلية أما في الجانب العملي أو التقني والمتصل بالكتابة التاريخية، فإن ابن خلدون يتحدث عن طرائق نقد الأخبار لجهة آليات النقل ولجهة موافقتها لطبائع العمران والموجودات ولجهة ملاءمتها لما نعرفه ونشهده من سياقات وأحوال وعوائد وأعراف[١] .

ويربط ابن خلدون بين التاريخ كعلم وبين الحكمة، فالتاريخ عنده ظاهر وباطن علم وفن :" إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول ... إلا أنه في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق[٢] ".

أي أنه هنا يتوصل إلى فلسفة التاريخ ويؤكد شموليتها عن طريق الربط بين ظاهر التاريخ وباطنه وهي محاولة فذة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردها إلى عللها وأسبابها البعيدة والقريبة، فالتاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث بل لقد أَصبح تعليلاً لها كما لم يعد حوادث مفككة عن سياقها وظروفها وملابساتها، وهو أول من قال بأن التاريخ علم له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به إلى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الأحداث البشرية تفسيراً علمياً يرد كل حدث إلى أسبابه وعوامله.

---

[١] رضوان السيد، مجلة التسامح، مسقط ٢٠٠٦ العدد ١٧ مؤتمرات ابن خلدون ص١٣٥ وزارة الأوقاف عمان.

[٢] ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٦

فابن خلدون قد نهج طريق التحليل والنقد والاستقصاء والملاحظة وتحليل الأخبار ونقدها نقداً علمياً والتعريف بمواطن الخبر واستقصاء مضانه ومناقشة الروايات والمقارنة بينها فالتاريخ لا يكون علماً صحيحاً إلا إذا كانت رواية الأحداث مطابقة للوقائع.

"وقد أدت البقايا الفلسفية التي ارتكز عليها إلى تصور جديد لكتابة التاريخ وتفسيره، فـالخبر التاريخي الذي أراد ابن خلدون كتابته وهو خبر معقول أنه خبر نازع إلى الصورة العلمية مع الحنين إلى التفسير الفلسفي[١]".

فابن خلدون وفي سياق بحثه في الأحداث التاريخية المتتابعة والواقعات المتتالية كـان يبحث عن العام المتكرر على مر الأجيال من حيث الشكل والمضمون، الذات والموضـوع، الجوهر والظاهر، الصيرورة والتطور في إطار واقعية عقلانية تنزع إلى العلم، أولا وقبل كل شيء فهو لم ينظر إلى الأحداث والوقائع التاريخية والاجتماعية باعتبارها شكلا مجرداً بل هي تغيير في إطار الواقع الموضوعي المحسوس "ويمتاز بأنه أول مؤرخ حاول أن يوضح أسس علم التاريخ الصحيح وقوانين تطور المجتمعات"[٢].

وهو ينتقد بشدة المتطفلين على كتابة التاريخ ووقائعه ويحرفونها ويشوهونها أولئك الـذين لا يبحثون ولا يحققون بل إنهم فوق هذا وذلك يلفقون الأحداث ويختلقونها" وخلطها المتطفلـون بدسائس من الباطل وهمو فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها واقتفى تلك الآثار الكثير من بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظـوا أسـباب الوقائع والأحداث ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوهـا فـالتحقيق قليـل

---

[١] ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون دار الطليعة بيروت ط٢ ١٩٨٠ ص١٧٧-١٨٦

[٢] خليل شرف الدين، ابن خلدون دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٨٥ ص ٨٥

وطرف التنقيح في الغالب كليل والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل والتقليد عريق في الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض وطويل ومرعى الجهل بين الأنام وبيل[١] ".

ومن خلال ملاحظاته وأرائه في كتابة التاريخ نلحظ بوضوح منهجه العلمي في البحث التاريخي، إذ يضع مفهوماً جديداً للتاريخ قائماً على الأساس النقدي المنهجي وهو يركز كثيراً على التحليل والفهم الدقيق للأحداث التاريخية وذلك أن التاريخ عنده هو تدوين لصيرورة العمران بكل تفاعلاته" إنه كان سباقاً إلى تفسير التاريخ وفق منظار علمي وأنه كان رائداً عندما قرر أن التاريخ علم كسائر العلوم تحكمه قوانين وسنن ثابتة لا تتغير أو تتبدل، وأنه من الخطأ الجسيم النظر إلى التاريخ باعتبار أنه أحاديث جزئية ملفقة أو أحداث ووقائع متناثرة لا يربط بينها أي رابط ولا تحكمها قواعد أو أصول ثابتة"[٢].

وقد انتقد بشدة من سبقوه من المؤرخين والذين لم يكلفوا أنفسهم مشقة فهم التاريخ وحقيقة هدفه " يجب أن يعرف بعمق أسباب كل حادث ومصادر كل إفادة[٣]".

وهو يوجب على المؤرخ ألا يقتصر على الشكل الخارجي للتاريخ، بل يجب أن يبلغ خصائصه الداخلية وحقيقته العميقة، لأن التاريخ عنده يحمل في باطنه النظر والتحقيق والتعليل وهو علم بكيفيات الوقائع أي جوهرها ومضمونها وحقيقتها وأسبابها ونتائجها فللتاريخ ظاهر وباطن ويعتقد ابن خلدون أن من مؤرخي الإسلام من لم يتجاوز ظاهر التاريخ بالاكتفاء بنقل الأخبار صادقها وكاذبها لا يعللون ولا ينقدون وهذا يوقعهم بالمغالطة والكذب، ويرى ابن خلدون أن النقل المجرد لوقائع التاريخ دون التمعن والتدقيق والمقارنة بين أحداث الماضي والحاضر وما يمكن أن يتجلى في أحداث المستقبل فإنه لا يعدو أن يكون سوى مغالطات في

---

[١] ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٦.

[٢] زكريا بشير إمام، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية الخرطوم ١٩٨٥ ص ٤٠

[٣] ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٦

الحكايات ووهم بعيد عن جادة الصدق فالتاريخ عند ابن خلدون" عزيز المذهب" وهــو غيــر مفتوح للخيال والحكايات المنمقة فهو علم يحتاج إلى معرفة عالية جداً ولا يقــوى عليــه إلا الرجال القادرون عقليا وأخلاقياً، وهكذا ترتسم المشكلة رأساً في خطوطها العريضة ففي الجهة الأولى توجد المزلات والمغالط فمن أجل القبض على الواقع التاريخي ينبغي للفكر أن ينفــتح على جميع ما تزخر به حياة البشر، إذ إن دور الفكر لا يرتد إلى تسجيل سلاســل الواقعــات وإنما يتجاوز السلاسل لكي يعانق الواقع في جملته من هنا الحاجــة إلــى مآخــذ ومعــارف متنوعة"[١].

وهو يحض على ضرورة إمعان النظر في وقائع التاريخ الماضي وقياسها بالحاضــر باعتبار أن التاريخ حلقات مترابطة ومؤثرة ببعضها، فأحداث التاريخ ليست منعزلة عن زمانها وليست منقطعة عن سياقها التاريخي الماضي والمستقبلي، ويهاجم ابن خلدون أولئك المؤرخين من ضعفة النظر والغفلة عن القياس" فقد زلت أقدام كثير من الإثبات والمؤرخين من ضــعفة النظر والغفلة عن القياس وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا رويــة وانــدرجت فــي محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً وناظره مرتبكاً وعد من مناحي العامة فــإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقــاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمــذاهب وســائر الأحــوال، والإحاطــة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهمــا مــن الخــلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورهــا وأســباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث

---

[١] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٣٧

واقفاً على أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصــول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه[١] ".

وهنا يكشف ابن خلدون أولئك المؤرخين الذين لا يكتبون من وازع مــن ضــمائرهم بموضوعية تضفي على حركة التاريخ من حيث هو وقائع وأحداث تتعلــق بحيــاة الــشعوب والأمم وتطورها العمراني بل هم يدونون ويفلسفون حسب مــا تمليــه مــصالحهم الأنانيــة وعلاقاتهم بالحكام أو من يدفع لهم وثقتهم التي تتحدى الحدود بالحكام، إضافة لجهلهم بقوانين التطور والعمران أو النقل دون التدقيق في صحة الوقائع أو التحزب الأعمى[٢].

إن هذه النظرة السليمة قادت ابن خلدون إلى ضرورة تجاوز حدود الــسرد البــسيط للأحداث التاريخية والوصف المباشر للوقائع الاجتماعية والنقل الميكانيكي للحقــائق والثقــة المطلقة بما جاء به الأسبقون وعدم التحليل الناقد لأرائهم وأحكامهم ولما نقلوه مــن أحــداث، تجاوز كل ذلك إلى تفسير هذه الأحداث وتلك الوقائع والحقائق إلى فهم طبيعتها الجوهرية[٣]. "فالتاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل فأما ذكــر الأحــوال العامــة للآفــاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ ينبني عليه أكثر مقاصده ويتبين به أخباره[٤] "

وهو هنا يميز بين التاريخ العام كنظرية عامة للتاريخ كعلــم يــدرس فــي القــوانين الاجتماعية العامة في"الأحوال العامة" للاجتماع البشري وبين التاريخ الخــاص أو الملمــوس

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ج١ ص ٤١

[٢] ابراهيم عبد الله عيسى، المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون، ص ٦٠-٦١ .

[٣] نمير العاني، ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، دار الهمداني المدن ط١ ١٩٨٤ ص٤٣

[٤] ابن خلدون، المقدمة ج١ ص ٤٥ .

الذي يجب أن يكون عرضاً وتفسيراً للحوادث التاريخية المعطاة على ضوء تلك القوانين العامة التي يدرسها التاريخ العام.

ولا يكتفي ابن خلدون بلفت الانتباه إلى مغالط المؤرخين تلميحاً أو تصريحاً، بل يحلل أسباب هذه المغالط ويفندها، ويصنفها، وفي رأي ابن خلدون ترجع أسباب هذه المغالط في الأخبار التاريخية إلى ثلاثة رئيسية هي:

التحيز المغرض، الثقة الساذجة، الجهل بطبائع الأحوال في العمران في الفئة الأولى يضع ابن خلدون تأثير الاعتقادات والتحزبات المختلفة أي ما يسميه" التشيعات للآراء والمذاهب" وحب التقرب من أصحاب الجاه والزعامة، مما يسبب ضعفاً في الاستعداد النقدي تجاه الأخبار أو ميلاً إلى الاستفاضة في الأخبار على غير حقيقة، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يستبين صدقه من كذبه " وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحله قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل أو التشيع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقع في قبول الكذب ونقله"(١).

وفي الفئة الثانية يضع الثقة بالناقلين وتوهم الصدق فيهم والذهول عن المقاصد الحقيقية وولوع النفس بالغرائب فالتحيز المغرض والثقة الساذجة سواء عند الراوية الأول أو عند الناقل الحافظ أو عند المؤرخ أسباب يتطرق الكذب بموجبها إلى الخبر فلا بد للمؤرخ الرصين من تجنبها وذلك بالاعتدال والتمحيص والشك والتروي ويؤكد ابن خلدون أن الكذب في الروايات من أسباب أخطاء المؤرخين حيث قد يعتمد المؤرخ على مقولات نفسية تعكس قدراً كبيراً من المغالاة والمبالغة والتهويل وخرافات العامة والخيال والذهول فالهدف من

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ج١ ص٥٢.

المغالاة والزيادة في الأعداد والتفخيم في المناظر بهدف التأثير في النفوس وإحداث الإغـراب اللازم للإقناع، أما السبب الثالث، أي الجهل بطبائع العمران ومقتضياتها فهو في نظـر ابـن خلدون أهم أسباب الكذب في الخبر التاريخي، ولذلك لا يمكن للمؤرخ الحقيقي الهـادف إلـى خبر عن التاريخ الواقع فعلاً أن يكتفي بروايات المخبرين والشهود سواء كانوا جديرن بالثقة أم لا.

ويؤكد ابن خلدون على أن واجب المؤرخ الحقيقي أن ينفذ إلى شبكة الوقـائع التاريخيـة ويعرف هذه الوقائع بطابعها الفردي وطبيعتها العامة، فالمراحـل التاريخيـة غيـر متماثلـة ومتطابقة في مضمونها وإن كانت في كثير من الحالات والجوانب متشابهة[١]، وينبـه ابـن خلدون إلى هذه الأمور ويحذر من الوقوع فيها، كما أنه يدعو المتتبعين لوقائع التاريخ وأحداثه وتتابعها ونقلها للأجيال أن يتوخوا الدقة في نقلهم، وهو يصنف بشكل دقيق في مقدمتـه تلـك الأسباب قائلاً" ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته له أسباب تقتضيه[٢]" وهو يجمل هـذه الأسباب بما يلي:

١- عدم الموضوعية: بسبب التشيعات للآراء والمذاهب "لأن التشيع أشبه بغطاء على عـين البصيرة يحول بينها وبين التمحيص والنظر وهما المعول في تبيان الصدق من المزيف".

٢- الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

٣- الذهول عن المقاصد" فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبـر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب[٣] ".

---

[١] إبراهيم عبدالله، المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون ص٦٢

[٢] ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص ٥٢

[٣] (ن، م)، ص ٥٢

٤- توهم الصدق: وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه[١] ".

٥- تقرب الناس على الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها[٢] ".

٦- الجهل بطبائع الأحوال في العمران " فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من الأحوال[٣] ".

٧- الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام وهو أمر لا يتفطن له إلا القلة من المؤرخين، وذلك لأنه أمر لا تظهر نتائجه إلا بعد مرور الوقت ويصفه ابن خلدون بأنه "داء دوي وشديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من الخليقة[٤] ".

وهنا تبرز أمامنا قضيتان: الأولى تتعلق بصدق المؤرخ وأخلاقه وطريقة تفكيره أي بالصفات الفعلية والخلقية، أما الثانية فتتعلق بالمنهج أي بالمعرفة التاريخية للمؤرخ أي بموضوعيته بالصفات التي تتوفر في المؤرخ لمعالجة المعلومات وتوضيحها وربطها في سياق تاريخي صادق وسليم، كي تتحقق فلسفة التاريخ بموضوعيتها التاريخية، ويرى ابن خلدون أن من

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ص٥٣

[٢] (ن، م)، ص ٥٣

[٣] (ن، م)، ص ٥٣

[٤] (ن، م)، ص ٤١

يتصدى لكتابة التاريخ يجب أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط والصفات إذ " يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتحليل المتفق منه والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصل كل خبر وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه(١)" إذن للحصول على شروط المعرفة التاريخية الحقة فإنه يجب التوقف أمام ثلاث مجموعات من الأفكار هي:

المجموعة الأولى وتشتمل على المعارف الضرورية لتحديد الحادث التاريخي تحديداً مضبوطاً وهي العلم بالسياسة وخبايا السلطة والحكم والعلم بالدولة كمحور في الحياة الاجتماعية التاريخية والعلم بكل الأحوال الاجتماعية ابتداء بشروطها الطبيعية وانتهاء بأعلاها أي الأخلاق، أما المجموعة الثانية فتدور حول النشاط العقلي الذي من شأنه أن يبلور المعارف المختلفة في سبيل تثبيت الحوادث التاريخية، وأخيراً المجموعة الثالثة والتي تنتج من تمازج المجموعتين السابقتين فالعلم التاريخي يتطلب إصدار أحكام تمييزية وثمة واقعات مروية ينبغي رفضها وثمة واقعات ينبغي قبولها والرفض والقبول يكونان باسم الواقع بواسطة الاستدلال وإتمام هذه المهمة يستلزم بالطبع صفات معينة عن المؤرخ، كما أن المعرفة التاريخية تتطلب النقد الصارم فالمؤرخ يحتاج إلى موسوعة معرفية وعلوم متعددة تسمح له بالتنقل بحرية عبر

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١ ، ص ٤١.

الزمان والمكان بحثا عن الأسباب والعلل لفهم حركة التاريخ والانطلاق من الحاضر لفهم الماضي والغوص في الماضي لفهم الحاضر.

العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر:

يرتكز الاعتراف العالمي بعبقرية ابن خلدون على خطأ مزدوج:

الأول يتعلق باعتبار الكتاب الأول من العبر مقدمة أو بلغة عامة مقدمات لتاريخه العالمي، بينما تشير تصريحات الكاتب الواضحة والمتكررة أن الأمر يتعلق بجزء لا يتجزأ من العبر والخطأ الثاني الذي هو نتيجة لذلك العمى المحير هو النظر إلى الكتاب الأول نفسه كتعبير عن فكر نقيض للفكر السائد في العالم الإسلامي، بينما ما يتضمنه الكتاب الأول ليس إلا نتيجة من النتائج المنطقية لهذا الفكر(١).

كما أن العديد من الباحثين قد تساءلوا عن موقع المقدمة والتعريف من كتاب العبر واعتبر بعضهم أن هذه الكتابات منفصلة عن السرد التاريخي أي الكتاب الثاني والثالث، لذلك اكتفى البعض بدراسة المقدمة فقط وعمق بعضهم أبحاثه حول أنماط كتابة المفكرين في المجال العربي الإسلامي لسيرهم الذاتية واعتبروا التعريف جنساً أدبياً وأنموذجاً بالغ الأهمية جدير بالدراسة، وليس في حاجة لربطه ببقية أجزاء العبر(٢) .

وانطلاقا من هذه الاستنتاجات سمحوا لأنفسهم بتحقيق ونشر المقدمة أو التعريف بمعزل عن التأليف الجامع، لكن الشواهد الكثيرة في جميع أجزاء كتاب العبر تشير إلى أن كتاب العبر بأجزائه السبعة وبكتبه الثلاثة إضافة إلى التعريف هي وحدة متكاملة غير مجزئة على المستوى المعرفي بعض عناصرها تسند الأخرى، ورغم وضوح التقسيم المتبع من قبل ابن

(١) عبد السلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ص ٨٧

(٢) ناجية بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني، ٢٠٠٨ ص٢٦١

خلدون للجزء الأول من العبر، فإن بعض الدراسات قد قدمت على أساس انفصال كلي لهذا الجزء الأول وللتعريف عن بقية الأجزاء المحتوية على الكتاب الثاني والثالث في حين أن القراءة المعمقة لكامل كتاب العبر، ولاسيما التعريف لا تمكننا من أي مبرر منطقي لهذا العزل ويذهب البعض إلى إثارة إشكالية أخرى تتعلق بالعبر وتثير الجدل حول ما الذي سبق في الكتابة التاريخ أم المقدمة ؟

والأجدر هنا ولحسم هذا الجدل، الأخذ بما صرح به ابن خلدون نفسه وبكيفية وضعه لتأليفه في صيغته النهائية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المتصفح للأجزاء التاريخية يجد العديد من الإحالات التي صاغها ابن خلدون وتشير إلى ما كتبه بالكتاب الأول، وبالتالي فإن هذه الإحالات تقطع بأنه قد كتب العبر على المنوال الذي بين أيدينا حالياً والذين يعتقدون عكس ذلك لم يتفطنوا إلى هذه الإحالات أو لم يقرؤا تاريخ ابن خلدون واكتفوا بدراسة المقدمة فحسب. يقول ابن خلدون خلال حديثه عن كتابه في المقدمة" ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب، الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلمام ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط ويونان والروم والترك. الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول، ثم لما كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره فأفدت ما نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الديار ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار واتبعت بها ما كتبته في

تلك الأسطار وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الأمصار منهم والضواحي[١]".

وفي ختام كتابه الأول (المقدمة) يشير ابن خلدون إشارة واضحة إلى نوع العلاقة بين المقدمة والتاريخ من حيث الأسبقية في التأليف وذلك بقوله:" أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقحته بعد ذلك وهذبته وألحقت به من تواريخ الأمم كما ذكرته في أوله وشرطته"[٢].

وقد تساءل العديد من الباحثين في العلاقة القائمة بين نظرية ابن خلدون في التاريخ التي وردت بالكتاب الأول (ا لمقدمة) وبين التاريخ الذي ألفه بالكتابين الثاني والثالث، فاستنتج جلهم أن هذه العلاقة مفقودة، يقول كراتشكوفسكي مثلاً" وجميع هذه البحوث تتفق في جوهرها على أن ابن خلدون لا يرتفع في القسم التاريخي من مصنفه إلى مستوى تلك النظريات التي يعرض لها في المقدمة، وأشار محمود أمين العالم إلى أن "كل فلسفة التاريخ هي في تقديري فلسفة أكثر منها تاريخاً فهي أحياناً أقرب إلى الفكر المثالي منها إلى الفكر الموضوعي العلمي"، لكن حامد نصر أبو زيد يرى أن تطبيق المنهج أشد خطورة ودلالة على أصالة المؤرخ من المنهج النظري نفسه، فكم من تصورات نظرية ذهنية تتجاوز إطار الواقع وتعلو على عليه لكنها سرعان ما تنهار أمام صلابة الواقع" في حين أن علي أومليل يشير إلى عدم إمكانية الفصل منهجياً بين الكتاب الأول وكتاب التاريخ بدعوى عدم التطابق ذلك أن" المسألة لا تعني عدم التطابق بقدر ما تعني الإحالة التي تكون صريحة كالأمثلة التي يوردها في الكتاب الأول ليوثق نظرياته، فالإحالة تظل أساساً ضمنياً" وهو نفس الاتجاه الذي سلكه محمد

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ج١ ص١١

(٢) ابن خلدون، المقدمة ج٣ ص٣٤٥

القبلي الذي عمق دراسة هذه الرؤيا التي تفسر حسب رأيه التعارض بين عمق وتفرد المقدمة وضحالة بقية كتاب العبر باستثناء ما كتبه عن تاريخ بلاد المغرب ويشير القبلي في هذا الصدد إلى أن المقدمة هي" مجرد أداة وضعت لغاية معينة هي فرز الأخبار وتمحيصها قبل الأخذ بها أو التخلي عنها وهذه الأداة وإن بلغت ما بلغته من الأصالة والإتقان تظل داخل المشروع العام مجرد جهاز وظيفي بالنسبة لصاحب المشروع، فوضع الأسلوب يختلف عن إمكانية استعماله أو الاستفادة منه، فطبيعي أن يأتي التاريخ مغايراً للمقدمة شكلاً ومضموناً ومنهاجاً، ولا يمكننا بالتالي مطالبة ابن خلدون بتنفيذ مشروعه المستحيل ويؤكد محمد المزوغي أن" قارئ المقدمة، ينتظر من ابن خلدون ذلك التوجه المنهجي العلمي وتلك النزعة الموضوعية المتجردة في سرد أحداث التاريخ لكن الرجل عند مباشرة عمله وتفعيل مبادئه حقيقة يخيّب آمالنا بشكل رهيب فهو يدمر ما افترضه وينقض أٍسس منهجه ومقاصده العلمية حينما ينزل من التخطيط المنهجي النظري إلى الواقع العيني[١]".

لكن الشواهد الكثيرة والتتبع الدقيق والقراءة العميقة لجميع أجزاء كتاب العبر تشير إلى أن مجمل هذه الآراء قد تحاملت على ابن خلدون أو اقتصرت على دراسة المقدمة والاطلاع بشكل غير شمولي على بقية أجزاء العبر من حيث مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابه التاريخ وهذا السؤال الذي ستجيب عنه الدراسة في الفصل الأخير.

أما عن ارتباط المقدمة بالعبر فالشواهد والإحالات الواردة تقدم الدليل الواضح على أن المقدمة ما هي إلا الجزء الأول من كتاب العبر فالإحالات في الكتاب الأول أو المقدمة تتجاوز عملية الربط بين مختلف أجزاء الكتاب لتقدم وظيفة منهجية تكمن في الاستدلال المزدوج على صحة

---

[١] ناجية بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني، ص٢٦٠-٢٧٠

كل من المقدمة والتاريخ في استنادهما لبعضهما البعض، فالأولى تقدم الاستدلال والثاني يقدم تطور الأحداث بما يثبت صحة الاستدلالات فالمقدمة تمثل القوانين والعبر يمثل المختبر كما أن المرجعية الفكرية التي صدرت عنها المقدمة هي نفسها المرجعية التي صدر عنها التاريخ، أما الأمثلة على الشواهد والإحالات التي توضح الترابط المنهجي بين المقدمة والعبر وأنهما كتاب واحد فهي كثيرة تتوزع في جميع أجزاء المقدمة والعبر ومن ذلك قوله عند حديثه عن مقتل نقفور ملك الروم" كان نقفور ملكاً بالقسطنطينية وهي البلاد التي بيد بني عثمان لهذا العهد ... ولم يزل يترقى في الأطوار إلى أن نال من الملك ما ناله وهذه غلطة ينبغي للعقلاء أن يتنزهوا عنها ولا ينال الملك من كان عريقاً في السوقة وفقيداً للعصابة بالكلية وبعيداً عن نسب أهل الدولة فقد تقدم من ذلك في مقدمة الكتاب ما فيه كفاية[١]".

ومن موقع آخر وخلال الحديث عن دولة بني الأحمر يشير إلى المقدمة بقوله: "واستبد السلطان الفقيه ابن الأحمر بملك ما بقي من الأندلس وأورثه عقبه من غير قبيل ولا كثير عصبة ولا استكثار من الحامية إلا من يأخذه، الجلاء من فحول زنانة وأعياص الملك فينزلون بهم غزى ولهم عليهم عزة وتغلب، وسبب ذلك ما قدمناه في الكتاب الأول من أفقاد القبائل والعصائب بأرض الأندلس جملة فلا تحتاج الدولة هنالك إلى كبير عصبة"[٢] ، ويشير بموقع آخر إلى المقدمة عند حديثه عن نسب لشخص يدعى سميع وذلك بقوله :" ويقول رعاعهم أن سميعاً هذا هو الذي ولدته العباسة أخت الرشيد من جعفر بن يحي البرمكي، وحاشى لله من هذه المقالة في الرشيد وأخته وفي انتساب كبراء العرب من طي إلى موالي العجم من بني

---

[١] ابن خلدون، العبر ج٤ ص٢٩٥

[٢] (ن، م)، ص ٢٠٦

برمك وأنسابهم ثم أن الوجدان يحيل رياسة هؤلاء على هذا الحي إن لم يكونوا من نسبتهم وقد تقدم مثل ذلك في مقدمة الكتاب[١] ".

وبموقع آخر عند حديثه عن نسب آل فضل وآل الجراح يشير إلى المقدمة بقوله:" وإن كـــان انقراض أعقابهم فهم من أقرب الحي إليه، لأن الرياسة في الأحياء والشعوب إنما تتصل فـــي أهل العصبية والنسب كما مرّ أول الكتاب[٢] ".

وعند حديثه عن سد مأرب يشير إلى المقدمة بقوله :" لأن المباني العظيمة والهياكل الـــشامخة لا يستقل بها الواحد كما قدمنا في الكتاب الأول[٣] ".

إذن يمكن القول بأن تنفيذ مشروع الرواية التاريخية لم يأت إلا كمحاولة لعرض نسيج الواقعات التي تحمل المقدمة نظريتها[٤] ، فالعلاقات الداخلية بين المقدمة والكتابين الآخـــرين تنطلق من المقدمة لا العكس، وإذا تصورنا ما يتطلبه تطبيق المبادئ والقواعد التي عرضـــها ابن خلدون في المقدمة على مجمل الواقع التاريخي الذي يروي الكتابان الثاني والثالث أخباره فإننا نقتنع عند ذاك بضخامة المهمة، وبالتالي عدم صواب ومبالغة الاعتراض القائم على اتهام ابن خلدون المؤرخ بعدم الالتزام بأفكاره النظرية.

---

[١] ابن خلدون، العبر ج٥ ص٥١٨

[٢] (ن، م)، ص ٥١٩

[٣] ابن خلدون، العبر ج٢ ص٥٨

[٤] ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٢٩

الفصل الرابع

تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ

المجال التاريخي لكتاب العبر:

يقول ابن خلدون في إشارة إلى اسم كتابه في التاريخ: «ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر من أهل المدر والوبر، والإلمام بمن عاصرهم من الدول الكبر، وأفصح بالذكرى والعبر في مبادئ الأحوال وما بعدها من الخبر سميته (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)»(١).

وهذا العنوان يشير إلى أن الكتاب رسالة في تاريخ العالم يسرد من خلالها الخبر التاريخي المتعلق بالعرب والبربر، وكذلك الشعوب المعاصرة لهما التي اتسمت بشيء من الأهمية التاريخية بسبب ما تمتعت به من قوة ونفوذ.

إن العنوان الفرعي لكتاب العبر والذي يشار إليه بكلمة التاريخ، يشير إلى أن الكتاب سيعالج أيضاً ذلك العنصر الأساسي (المبتدأ)، الذي يصاغ منه الخبر التاريخي، واستعمال هذا المصطلح، هو بالطبع استعمال مجازي، فابن خلدون يستعمله كي يبين علاقة الأولية، منطقية ووجودية، بين هذا المبتدأ والخبر التاريخي، وهو المصطلح الذي يدل أيضاً على (خبر) المبتدأ في علم النحو والصرف، أي بعبارة أخرى يتكون التاريخ من مقدمة ومن سرد تاريخي (تاريخ)(٢).

يقسم ابن خلدون تاريخه إلى مقدمة وثلاثة كتب «ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب»(٣).وليست هذه المقدمة هي الكتاب المعروف باسم المقدمة، التي اكتسب بفضلها ابن خلدون شهرته العالمية، إنها بحث حول إخفاقات المؤرخين وعجزهم، ولا تشكل إلا جزءاً صغيراً يستهل به كتابه في التاريخ، ومن الممكن اعتباره مدخلاً إلى الكتاب المعروف باسم

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١١.

(٢) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته ص ١٤

(٣) ، ابن خلدون ، المقدمة ج ١، ص١٠.

المقدمة لأنه يطبع دائماً مع هذا الكتاب، وهذا المدخل عبارة عن تبيان للقصد الذي يستهل به كتاب التاريخ، ويهدف تقييم الأخبار التاريخية وتقويم الكتابة التاريخية، والسرد التاريخي ومقدمته تشكلان معاً وحدة واحدة، يسبقها تمهيد عام يبين أنها تمت إلى النمط ذاته من المضمون أي إلى التاريخ، وكلاهما يتناول موضوع التاريخ، إلا أنهما يتناولانه بأسلوبين مختلفين، فالمقدمة تفعل ذلك بأسلوب منطقي استطرادي بينما ما يليها يفعله بأسلوب سردي إخباري، وهو كسرد يُدخل تاريخه في باب الكتابة التاريخية، في حين أنه كعمران مُنظم يتمثل في المقدمة[1]، وخلاصة القول أن تطابق المحتوى وتماثله بين القسمين النصيين الأساسيين اللذين يتشكل منهما تاريخ ابن خلدون، في أنهما يتناولان موضوع البحث ذاته ألا وهو: المجال التاريخ لكتاب العبر.

موضوع العمران المنظم، وإنما بأسلوبين متميزين، فالمقدمة تقوم بدور شحذ القابليات التمحيصية لدى المؤرخ بتقديم معيار له يمكن به أن يقيس درجة صحة الأخبار التاريخية، لذا وطبقاً للتقسيم الثلاثي لكتاب التاريخ، فإن الجزء الأول أي المقدمة، يجب أن يتطابق بطريقة معينة مع مقتضيات الجزأين الثاني والثالث، اللذين يرويان، تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من الأمم.

تنقسم المقدمة إلى أربعة محاور كبرى، يتعلق الأول منها بحرفة المؤرخ، ويرتبط الثاني بتنظيم المجتمع داخل وسطه البيئي (الأقاليم الجغرافية، وأجيال البدو والحضر، وطبيعة الملك وأنواعه)، أما المحور الثالث فيدور حول الحياة الاقتصادية، أي المعاش ووجوه اكتسابه (الفلاحة والحرف والتجارة). بينما يتكلم ابن خلدون في المحور الرابع والأخير عن المعارف والعلوم الإنسانية العامة التي انتشرت إلى حدود عصره، ومن مجموع هذا النتاج يتكون

---

(1) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ص١٥.

العمران البشري، ويشير لذلك بقوله: (ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب، المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان، والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لـذلك من العلل والأسباب)[١] يشير بمكان آخر إلى الكتاب الأول بقوله: (ونحن الآن نبين فـي هـذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية) [٢].

لكن ابن خلدون لم يطرح المسألة بهذه البساطة بل ربطها بطريقة جدلية مع المضمون الاجتماعي، أي محتوى المجتمع البشري أو الانساق الاجتماعية من جهـة وتطـور الجهـاز الحاكم أو الدولة من جهة أخرى، لذلك فهو في العبر لا يتابع القبيلة في علاقـات أفرادهـا اليومية، كيف يتعايشون، كيف يتزوجون، أو كيف يشتغلون وينتجون، وذلك ليس عن جهـل منه بهذه القضايا والمواضيع، وإنما لأنه ركز اهتمامه على القبيلة في مـشروعها الـسياسي، وبالتالي يمكن القول أن تميزه يكمن في أنه انتبه إلى الفعل الاجتماعي داخل الحدث السياسي، وهنا تكمن خطة ابن خلدون في العبر، متابعة المشروع السياسي لدى القبيلة، كمـا تـصوره وصاغه في المقدمة[٣].

وابن خلدون لا يبدأ تاريخه ببدء الخليقة وقصة آدم، كما فعل أصحاب التاريخ العـام من المشارقة، ولا يبدأ تاريخ المبدأ ببدء الرسالة النبوية ونزول الوحي كما فعل المغاربة، بل بدأ بتحديد أجيال العرب وأنساب الأمم، ومنهجية حصر ذلك، وهكذا قسم الأمم إلـى طبقـات وتتبعها طبقة طبقة، فقسم طبقات العرب أولاً إلى أربع طبقات: العـرب العاربـة، والعـرب

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٠.

(٢) (ن ، م)، ص٦٢.

(٣) عبد العزيز غوردو، مدخل لقراءة ابن خلدون، دورية كان التاريخية، العدد٢، ٢٠٠٨، ص٢٧.،

المستعربة، والعرب التابعة، والعرب المستعجمة، وتتبع أصول كل واحدة منها وأخبارها إلى أن وصل إلى الدول التي أسستها، وفي أثناء ذلك عرض لطبقات الأمم الأخرى وأجناسها متتبعاً نفس المنهج كما فعل مع الفرس والروم وغيرهم، والواضح للعيان أنه يسير وفق خطة واضحة في ذهنه، يتبعها ولا يحيد عنها حتى يفرغ تاريخ العالم، كما وعاه فيها، طبقها على العرب والعجم والبربر.

ولدراسة علاقة العبر بالمنهجية التاريخية التي صاغها ابن خلدون في المقدمة، أو الكتاب الأول كما يسميه لا بُدّ من تبيان حدود هذا التاريخ ومجاله، فالمشروع المعلن في البداية كان يقتصر على كتابة تاريخ بلاد المغرب ويشير لذلك بقوله: (وبنيته على أخبار الجيلين الذين عَمَّروا المغرب في هذه الأمصار، وملئوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال والقصار، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربر) [١] ويقول: (وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي، إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه) [٢]، ويبرر ذلك قائلاً: (لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كُنْه ما أريده منه) [٣].

ثم يشير ابن خلدون إلى تغيير في خطة الكتاب ومجاله، إذ ثمة إضافات قد ألحقها بالنسخة الأصلية بعد ارتحاله إلى المشرق واطلاعه على أحواله، وحصوله على المزيد من المصادر، ويوضح ذلك بقوله: (ثم لما كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فأفدت ما

([١]) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٩.
([٢]) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٤٦.
([٣]) (ن ، م)، ص٤٧.

نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، واتبعت بهـا ما كتبته في تلك الأمصار وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الأمصار منهم والضواحي، سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، مقتدياً بالمرام السهل من العويص، داخلاً من باب الأنساب على العموم إلى الأخبار على الخصوص) (١).

ثم أضاف قائلاً: (فأستوعب أخبار الخليقة استيعاباً) (٢) وفي موضع آخر من المقدمة حدد ابن خلدون مجال تاريخه بقوله: (ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول و تعاصر الأمم الأول).

فالموضوع الأساسي في العبر هو تاريخ العرب والبربر والتواريخ الأخرى معالجة فيه بشرطين اثنين: أولهما، أن كل تاريخ خاص لا بد له أن يتموضع بالنسبة للتاريخ العالمي، وثانيهما أن تلك التواريخ لها علاقة بتاريخ العرب والبربر، وهي علاقة المعاصرة لذلك، فهو يشير باختصار إلى تلك التواريخ ليتمكن من موضعة مختلف حقب شعبي المغرب(٣).

فمشروع ابن خلدون والذي كان مقتصرا في البداية على المغرب مع التركيز على العرب والبربر، توسع كلما تم التقدم شيئاً فشيئاً في صياغة المؤلَّف، ليشمل كبار أمم العالم بالاحتفاظ دوماً بتصميمه الأولي، إن الكتاب الثالث بالخصوص تضخم بالأخبار التي جُمعت في مصر حول العرب والأمم التي كانت معاصرة لهم، وبالتالي يمكن القول أن للكتابين الثاني والثالث بُعد عالمي في حدود كونهما يتناولان أغلبية أمم العالم، وفي نفس الوقت لهما طابع محلي أو خاص، لأن الأخبار التي يقدمانها عن العرب والبربر وتوجد خلف هذا التصميم الذي يبدو لأول وهلة متناقضاً فكرة تقول إن تاريخ الأمم يجب أن ينتظم حول خبر له علاقة بالأمم

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ، ص١١.

(٢) (ن ، م)، ص١٠.

(٣) على أو مليل، الخطاب التاريخ، ص١٣٥.

العالمية، كما أنه في شجرة أنساب أمة من الأمم يُرمز للسلالة الرئيسية لأكبر شعب بالجدع، ويُرمز لسلالات باقي الشعوب الأخرى بالأغصان التي تتفرع عنه في جميع الاتجاهات، كما تحتل الأمة الغالبة في تاريخ الأمم محور الخبر، وتنتظم الأمم الأخرى حول هذا المحور.

وقد حظي تاريخ الترك باهتمام خاص من ابن خلدون وأفاض فيه بكيفية استثنائية، وذلك ان صاحب المقدمة قد وجد عند الترك كمجتمع وكتاريخ حقلاً ممتازاً للتدليل على نظرياته المتعلقة بالعمران وبمفهومه للتاريخ. تدليلاً مستفيضاً، والترك حاضرون في المقدمة وفي العبر، وتوسيع كتاب العبر لم يؤد إلى أكثر من توسيع حقل التطبيق لنظرية صيغت في المغرب، ومن ثم فإن نظرياته التاريخية الخلدونية، كما يرى علي أومليل لا تشتمل مجموع التاريخ، بل تتعلق بتاريخ معين، وهو التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية، أي يتناول بالذات الشعوب التي تعمل فيها العصبية، بصفتها عاملاً محدوداً للتطور التاريخي[١].

وقد اتبع ابن خلدون أسلوب التجديد والمتمثل في تنظيم مؤلفه وفق منهج جديد يختلف كثيراً عن الكتابات التاريخية التي سبقته فهو لم ينسج على منوالها مرتباً الأحداث والوقائع وفق السنين على تباعد الأقطار والبلدان، وإنما اتخذ نظاماً جديداً أكثر دقة، فقد قسم مصنفه إلى عدة كتب، وجعل كل كتاب في عدة فصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البداية إلى النهاية، مع مراعاة نقط الوصل والتداخل بين مختلف الدول.

صحيح أن ابن خلدون ليس أول من ابتدع هذه الطريقة، فقد سبقه إليها منذ القرنين الثالث والرابع عدد غير يسيير من المؤرخين كالواقدي والبلاذري والمسعودي، ولكنه امتاز عنهم ببراعة التنظيم والربط وحسن السبك والوضوح والدقة في تبويب الموضوعات والفهارس[٢].

---

(١) عليى أو مليل، الخطاب التاريخي، ص١٣٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ، مقدمة المحقق علي عبد الواحد وافي، ج١، ص١١٥.

هذا التعاقب الذي سار عليه كتاب العبر، يُضاف له ثلاثة صيغ مدعمة تخص بناءه الداخلي وهي: الأنساب، وتعبر عن وحدة السلالة البشرية عبر الارتباط بجد مشترك في أعلى مستوى ويعبر عن تنوع السلالة عبر تفرع سلالات خاصة من الجذع المشترك، وتضاف عناصر أخرى لتدعيم هذا التنوع: الموطن، اللغة، العادات، المعتقدات، وهذا النموذج الصالح للإنسانية منظوراً إليه ككلية قابل للتطبيق تدريجياً حتى نصل إلى أصغر تجمع إنساني والذي هو العائلة المؤسسة، وهذا التصور للنظام الإنساني والاجتماعي، قد رُفع من طرف ابن خلدون إلى مرتبة مبدأ ناظم لتاريخه، ولقد ابتدأ في مقدمة عامة منطلقاً من العام إلى الخاص بتقديم أنساب العالم، وخصصت لكل أمة كبيرة مكانتها. وهذه التقسيمات المتعاقبة هي التي تشكل أجزاء العمل بأكمله[١].

فالأنساب تتشعب دائماً... فلذلك اخترنا بعد الكلام على الأنساب للأمة وشعوبها أن نضع ذلك على شكل شجرة ، نجعل أصلها وعمود نسبها باسم الأعظم من أولئك الشعوب ومن له التقدم عليهم، فيجعل عمود نسبه أصلاً لها وتفرع الشعوب الأخرى عن جانبه من كل جهة كأنها فروع لتلك الشجرة) [٢] وعند بدء حديثه عن العرب يشير بعنوان واضح الدلالة لخطته بقوله: (برنامج بما تضمنه الكتاب من الدول في هذه الطبقات الأربع على ترتيبها والدول المعاصرين من العجم في كل خليقة منها) [٣].

أما الصيغة الثانية فهي المواطن وأحوال العيش، ليس المكان من حيث هو مكان في تاريخ ابن خلدون عنصراً ناظماً، أي أن الخبر ليس منتظماً وفق وظيفة التقسيمات المجالية، يخصص الكتاب الأول للمكان أربعة من فصوله التقديمية، ونجد فيها بالخصوص وصفاً عاماً

---

[١] عبد السلام الشدادي ، ابن خلدون، ص ٦٦

[٢] ابن خلدون، العبر، ج٢، ص١٨.

[٣](ن ، م)، ص٢١.

للأرض الآهلة بالسكان، ومناقشة للعلاقة بين المكان الإنساني والمجال الفيزيائي، وتحليلات حول تأثير الوسط الطبيعي على الحياة المادية للمجتمعات، والتكون الطبيعي والنفسي للناس انطلاقا من الروابط الوثيقة بين الوسط الطبيعي والمجال الإنساني، يُموقع ابن خلدون في بداية عروضه كل أمة من الأمم التي يعالجها، تحليلاً هاماً نسبياً حول المواطن الآهلة من طرف هذه الأمم ومجموعاتها المختلفة.

وأخيراً الصيغة الثالثة، وهي الملك، وقد عُرض في الكتاب الأول كعنصر أساسي في الدينامية الاجتماعية بأسرها، وباعتبار الملك مصدراً للجاه الأكبر. فإن إرادة الناس ورغباتهم تتجه نحوه، ويتزاحمون حوله، ولكونه مؤقتاً، فإنه ينتقل من مجموعة لأخرى ومن أمة لأخرى، ويعبر عن ذلك الملك بالدولة، ويجعل منه دورة في التوزيع الاقتصادي والبنية الاجتماعية العامل الأساسي للانتقال من البداوة إلى الحضارة، كما أن احتكار القوة التي يمتلكها يمكنه من وظيفة الوساطة بين هذين النظامين[1].

ويتطرق كتاب العبر إلى الأمم التي امتلكت السلطة الواحدة تلو الأخرى، وتواجدت حوالي العرب والبربر، كما أن سير الخبر انتظم بواسطة الجمل التي تشير إلى الانتقال التدريجي للتشكيلات السياسية أو الدول من حالتها الأولية، إلى ذروة السلطة ثم سقوطها.

فعالم ابن خلدون كل متدرج مع تدرج الواقع والمعنى فيه، والتاريخ سجل هذه الهيكلة المدوَّن وهو يعرب أيضاً عن تحولات السياسة المتعددة، والطريقة التي تتفاعل فيها المستويات وتتطور، والمقدمة تضع الخطوط العريضة لهذا التطور، أما التاريخ فيبين كيف عمل هذا التصور على مر الزمان، ولا يمكن أن يفهم أي منهما دون الآخر والعلاقة بينهما أمر كثيراً ما يذكّر به ابن خلدون نفسه.

---

(1) عبد السلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ص١١٥.

(وتاريخ ابن خلدون كان رواية دقيقة البينات لتاريخ العالم، المرتب تبعاً لتعاقب الدول، مثلما يجب أن يُفهم وتُعاد كتابته متى أخذت مبادئ المقدمة بعين الاعتبار) [١].

ففي مقطع أثر مقطع من التعليق والانتقاد والتفسير يضع تاريخ ابن خلدون الحوادث في نصابها ضمن سياق جوازها، ويبين لم امتلكت السلطة أو ضاعت في حالة حالة، ويُظهر كيف عملت العصبية في أوضاع مخصوصة، ويُفضل الأدواء التي ألمَّت ببعض من كبريات المدن والدول ويصحح انساب الأسر الحاكمة مفسراً علاقة النسب بالسلطة ويشجع القارئ إجمالاً على أن يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول.

أثناء عرض ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ، نقد طائفة من الروايات التاريخية، وذلك في كتابه الأول، المقدمة ومنها:

عدد جيش بني إسرائيل بأرض التيه[٢]: فقد ذكر ابن خلدون أن المسعودي وغيره من المؤرخين، ذكروا أن جيش بني إسرائيل بلغ زمن التيه ستمائة ألف أو أكثر، ممن يقدر على حمل السلاح من سن العشرين فما فوق، لكن ابن خلدون استبعد هذا العدد. وفند نقاط الضعف والخلل في هذا الخبر تطبيقاً لمنهجه وقوانين العمران الذي ابتكره، وبين أن العدد كان كبيراً وتحركاته صعبة، وليس من السهل التحكم فيه، لأن دولة بني إسرائيل كانت صغيرة ولو كان جيشهم بهذا الحجم لتوسعت مملكتهم، واستخدم كلمة (ويذهل) وعبارة (أن العوائد المعروفة والأحوال المألوفة) تشهد بعدم صحة هذا الخبر والمبالغة الواردة فيه، ثم يقوم بعملية مقارنة بين جيش بني إسرائيل وجيش دولة الفرس، التي كانت واسعة الأرجاء، وأكبر من بني إسرائيل بكثير، ومع ذلك لم يزد عدد جيشهم في معركة القادسية وحسب إحدى الروايات عن

---

(١) طريف الخالدي، فكرة التاريخ، ص٢٨٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٤-١٥.

مائة وعشرين ألفاً، كما استخدم القياس بالأرقام، مبيناً أن بين جد بني إسرائيل يعقوب وموسى عليهما السلام أربعة أجيال فقط، وهي فترة قصيرة لا يتشعب فيه نسلهم إلى ذلك العدد الكبير، وحتى إذا جعلناها أحد عشر جيلاً فإن نسلهم لا يصل إلى ذلك العدد، كما يطالب ابن خلدون القارئ بالمقارنة والاعتبار من الواقع الموجود وذلك بقوله: "وأعتبر ذلك في الحاضر الشاهد والقريب المعروف تجد زعمهم باطلاً ونقلهم كاذباً"[١]، ويعتبر أن الأمر من (خرافات العامة) وأنهم بذلك تجاوزوا (حدود العوائد وأطاعوا وساوس الانحراف) وذلك بسبب" ولوع النفس بالغرابة وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة عن المعقِّب والمنتقد)[٢].

ونلاحظ هنا، أن ابن خلدون قد احتكم إلى الإحصاء وعلم الأنساب، وإلى بعض سنن وعادات الاجتماع الإنساني، فجاء نقده في محله وغاية في القوة، الأمر الذي جعل الباحث محمد العبدة يرى أن (نقد ابن خلدون لذلك الخبر نظرة متقدمة، وهي اكتشاف لقانون التكاثر والنمو السكاني)[٣].

أما الرواية الثانية، فتتعلق بالأخبار المتداولة عن التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب، بأنهم كانوا يغزون من مقرهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وأنهم غزو فارس والصغد والصين والقسطنطينية وأنهم دوخوا بلاد الروم، ويعتبر ابن خلدون هذه الأخبار "كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم وأشبه بأحاديث القصاص الموضوعة" [٤]، وفسّر ابن خلدون رفضه لهذه الروايات بأن "ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب، وقرارهم وكرسيهم بصنعاء اليمن، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهات" وهنا يدعوا ابن خلدن القارئ

---

(١)ابن خلدون ، المقدمة، ج١ ، ص١٦.

(٢) (ن، م)، ص١٧

(٣) محمد العبدة: النقد التاريخي عند ابن تيمية وابن خلدون، مجلة البيان، العدد ٥، ١٩٨٧، ص٥٨.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٩.

للعودة إلى (مصور الجغرافيا) كما يسميه ليكتشف الصعوبات الكبيرة التي تعترض مسير الجيوش في تلك الممرات وإلى تلك البلدان، ويشير إلى أن السالك من اليمن إلى المغرب لا يجد طريقاً من غير السويس (والمسلك هناك ما بين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونها، ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن تصير من أعماله، وهذا ممتنع في العادة، وقد كان بتلك الأعمال العمالقة وكنعان بالشام والقبط بمصر) ثم يُفند ابن خلدون الأمر من حيث حاجة الجيوش إلى الغذاء والأعلاف فالمسافة بعيدة والمشقة كبيرة، وهم بحاجة إلى انتهاب الزروع والنعم، فلا بد لهم من السيطرة على تلك البلدان ليستطيعوا المرور بها، ويصف هذه الأخبار بأنها (واهية أو موضوعة)[١].

أما غزوهم بلاد الترك وأرض الشرق، فالمسألة غير مقبولة لأن أمم فارس والروم معترضون فيها دون الترك، كما أنه لم ينقل قط أن التبابعة ملكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم، ويصف الأمر بأنه (ممتنع عادة من أجل الأمم المعترضة دونهم والحاجة إلى الأزودة والعلوفات مع بعد الشقة) ويصف هذه الأخبار بأنها "واهية مدخولة، وهي لو كانت صحيحة النقل لكان ذلك قادحاً فيها، فكيف وهي لم تُنقل من وجه صحيح)"[٢]، وهنا يُشكك ابن خلدون بهذه الأخبار ويذهب إلى نقد المصادر التي اعتمد عليها بنقل هذه الأخبار، ويعتبر أنه لو صحت المصادر، فالعقل وطبائع الأشياء لا تقبل مثل هذه الخرافات، ويوجه دعوة للقارئ إلى عدم الثقة بكل ما يُنقل وذلك بقوله (ولا تثقن بما يُلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار وأعرضها على القوانين الصحيحة)[٣].

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة، ج١، ص١٩.
(٢)(ن ، م)، ص٢٠.
(٣)(ن ، م)، ص٢٠.

ونلاحظ هنا بأن ابن خلدون قد استخدم، الجغرافيا، والشك والتأمل والتمحيص في سبيل تمحيص هذه الأخبار ودعا إلى عرضها على قوانين العمران وطبائعه لتبيان عدم صحتها.

أما الرواية الثالثة، فتشير إلى شخصية العملاق عوج بن عناق وقد نقد ابن خلدون رواية تقول أن عوج بن عناق كان من العمالقة الذين قاتلهم بنو إسرائيل وكان طويلاً حتى أنه يتناول السمك من البحر ويشويه على الشمس، فيرى ابن خلدون أن هذه الرواية غير صحيحة، وإنها من أكاذيب القُصاص الذين جمعوا بين جهلهم بأحوال البشر، وبين جهلهم بأحوال الكواكب، ثم أنه استدل على كذب ما قاله القصاص عن طول عوج بن عناق من أن أطوال بني إسرائيل وأجسامهم في ذلك العهد قريبة من أجسامنا بدليل أبواب بيت المقدس[1]، وهنا نلاحظ استعانة ابن خلدون في نقده لهذه الرواية بالآثار القديمة، وببعض ما كان معروفاً في زمانه عن طبيعة الشمس وخصائصها. وهذا توظيف رائع لمعارفه ومعارف عصره في منهجه في نقد الروايات التاريخية وتحكيم العقل.

الرواية الرابعة تتعلق بقصة مدينة إرم ذات العماد، ويصف ابن خلدون في بداية حديثه عن هذه المدينة الرواية المتعلقة بها بقوله: (وأبعد من ذلك وأعرق منه في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر عند قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد) [2] فيجعلون لفظة إرم اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات العماد)[3]. وقالوا أنها مدية لقوم عاد بصحارى عدن، وأنها مدينة عظيمة، قصورها من ذهب وفيها الأنهار والأشجار، وذكروا أن الصحابي عبد الله بن قلابة، خرج في طلب إبل له فوقع عليها، لكن ابن خلدون أنكر وجود المدينة، وقال أنه لم ينقل أنها موجودة وصحارى عدن معروفة، ويذكر ابن خلدون أنه قد

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص

(2) سورة الفجر، الآية: ٧.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٠.

(ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة عن الحس، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحرة، مزاعم كلها شبيهة بالخرافات) وأنها حكايات (أشبه بالأقاصيص الموضوعة... في عداد المضحكات)[١].

الرواية الخامسة تتعلق بنكبة البرامكة:

يقول ابن خلدون (ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة، أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه، وأنه لكلفه بمكانهما من معاقرته إياها الخمر أذن لهما في عقد النكاح دو الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسة تحيلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه، حتى وافقها في حالة سكر، فحملت ووشي بذلك للرشيد فاستغضب)[٢].

هذا هو الخبر المنقول عن بعض المؤرخين الأقدمين، وهو لا ينقل حدثاً وحسب، بل يُقدم تفسيراً للحدث بتحديد سبب وقوعه، أما الحدث فهو نكبة البرامكة منقولاً خبراً عن المؤرخين، وأما السبب، فحدث آخر هو غضب الرشيد، والعلاقة بين الحدثين علاقة تتابع وهي علاقة سببية، والسبب هنا حدث نفسي وهو الغضب، والأثر حدث تاريخي أو سياسي وهو نكبة البرامكة وإبعادهم عن السلطة السياسية.

أما ابن خلدون فله معالجته الخاصة وتفسيره الخاص والمعتمد على قوانينه ومنهجه الخاص، فهو يرفض الخبر رفضاً قاطعاً، وهو رفض لظاهر التاريخ ويذهب إلى باطن التاريخ ويشير لهذا الرفض بقوله: (وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبوتها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من

---

[١] ابن خلدون ، المقدمة ، ج١ ، ص ٢١

[٢] (ن، م) ، ص ٢٢

بعده... بنت خليفة، أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية، قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة من عوائد الترف ومراتع الفواحش... وكيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم، ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك من أعاظم ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها وفي سلطان قومها، واستنكره، ولج في تكذيبه)[١].

ولا يكتفي ابن خلدون برفض الخبر المنقول، بل يعلل رفضه فيعتمد في هذا التعليل على المنهج الذي استحدثه والذي يقوم على المطابقة، فهو يعرض الخبر على قوانين العمران، فيراه غير مطابق لها، فيرفضه لأن هذه القوانين تقضي برفضه، فالخبر هذا باطل لأن الحدث الذي ينقله بالسرد غير ممكن الوقوع، بضرورة العمران وقوانينه، ولا سيما بضرورة العصبية وقوتها في الأطوار الأولى من الدولة. حين تلتحم العصبية بالدعوة الدينية فتزداد قوة على قوة، ولم يكن ممكناً بحكم قانون العصبية أن تسلك العباسة ذلك السلوك من الترف والفحش الذي لا يظهر إلا في آخر أطوار الدولة مع تلاشي العصبية وانحلال قوتها.

ويعرض ابن خلدون ذلك الخبر على قانون آخر من العمران، هو قانون نمط الحياة الخاص بالبداوة، فيرى أن البداوة بعيدة عن (عوائد الترف ومراتع الفواحش)[٢] تمتاز بسذاجة الدين التي تفتقدها حياة الحضر، والعباسة (قريبة عهد بسذاجة الدين)[٣] فما نُقل من قصة العباسة، إذن ليس ممكن الوقوع، بسبب من هذا القانون الأساسي من العمران البدوي، وهذا الخبر يخرج على قوانين العمران البدوي وبالتالي لا يجوز أن يؤخذ به بعد مطابقته مع هذه القوانين ويجب رفضه.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٣.

(٢) (ن ، م)، ص٢٢.

(٣) (ن ، م)، ص ٢٣

ثم يعرض ابن خلدون الخبر كذلك على قانون آخر من قوانين العصبية هو التعصب للنسب، والشرف، ورفض أي اختلاط بغيره، فكيف يصح ما نُقل من قبول العباسة باختلاط نسبها، ليس بغيره وحسب، بل بما هو دونه وهي المحفوفة بالمُلك والخلافة النبوية؟ إن مبدأ السلطان يستنكر اختلاط النسب بغيره، وخاصة بمن لا نسب له من الموالي، لهذا وجب رفض هذا الخبر المنقول لأنه باطل، فثمة استحالة، بضرورة العمران، في وقوع الحدث نفسه الذي هو خبر عنه. ويكون التحقيق إذن بتحديد الإمكان أو الاستحالة في وقوع الخبر، والإمكان والاستحالة يكونان بضرورة العمران، أي بآليته الداخلية(١).

ولم يكتف ابن خلدون بنقد الخبر المنقول حول نكبة البرامكة فحسب، بل هو يقترح تفسيراً للحدث أو للخبر ويُقدم تفسيرا مغايرا تماماً وذلك بقوله: (وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره، وشركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه، فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم واحتازوها عمن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم،........ وعظمت الدالة منهم، وانبسط الجاه عندهم وانصرفت نحوهم الوجوه، وخضعت لهم الرقاب، وقصرت عليهم الآمال، وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء، وتسربت إلى خزائنهم في سبيل التزلف والاستمالة أموال الجباية، وأفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القرابة العطاء وطوقوهم المنن... ومدحوا بما لم يمدح به خليفتهم، حتى أسفوا البطانة، وأغصوا الخاصة، وأغضُّوا أهل الولاية، فكشفت لهم وجوه المنافسة والحسد،......

---

(١) مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، ص٧٧.

وقارن ذلك عند مخدومهم نواشئ الغيرة والاستنكاف من الحجر والأنفة وكامن الحقود التي بعثتها منهم صغائر الدالة)[١].

يبرز في النص السبب الرئيسي الذي يفسّر به ابن خلدون نكبة البرامكة، وهو استبدادهم بالدولة واستئثارهم بالمُلك، ومشاركتهم للرشيد في سلطانه هو الذي دفعه إلى استئصالهم من جسد الدولة، وهي ضرورة السياسة، ذلك أنه من طبيعة الملك الانفراد بالسلطة والانفراد بالمجد.

وهنا تبرز قوانين الملك والعمران التي أشار إليها ابن خلدون من حيث الانفراد بالملك، وهذا ينسجم مع قوانين العمران الخلدوني في مجال السياسة والملك، وبالتالي فقد فسر ابن خلدون الحدث أو الخبر وفقاً للاجتماع الإنساني وقوانينه. فالحسد والدسائس والمكائد والأخطاء التي ارتكبها البرامكة، والسعي للاستبداد بالسلطة دون الخليفة ومزاحمته فيه، كلها عوامل أدت إلى نكبة الرشيد للبرامكة (ومن تأمل أخبارهم واستقصى سير الدولة وسيرهم وجد ذلك محقق الأثر، ممهّد الأسباب)[٢].

الرواية السادسة، والتي تتحدث عن قاضي المأمون يحيى بن أكثم، وأنه كان يُعاقر المأمون الخمر، ويرفض ابن خلدون هذه الرواية، ويحيل الأمر إلى أن شرابهم كان النبيذ، وأنه لم يكن محظوراً، وأن السكر ليس من شأنهم، ويُدافع عن المأمون وابن أكثم ويبين أن ابن أكثم كان من أهل الحـــديث وأنه قد أثنى عليه أحمد بن حنبل والعديد من كبار علماء الحديث، واعتبر أن الأمر إذا عُرض على العقل والتمحيـــص فلا يتجـــاوز أن يكون الذين نقلوه قد استندوا على (أخبار القصاص الواهيـــة، التي لعلهـــا من افتراء أعدائه، فإنه كان محسداً في

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٤.
(٢) (ن، م)، ص٢٥.

كماله وخلته للسلطان)[١] أما دافعهم لوضع هذه القصص والحكايات فهو نفسي تبريري على الأغلب فالإنسان عندما ينتهك المحرمات ويتجاوز على حدود الشرع والأخلاق فإنه يسعى إلى تسويغ هذه السلوكيات باتهام الآخرين بها، وأنها شائعة حتى عند أكابر الناس وفي ذلك يقول ابن خلدون: (وأمثال هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة وهتك قناع المروءات ويتعللون بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم. فلذلك تراهم كثيراً ما يلهجون بأشباه هذه الأخبار)[٢].

ثم يستخدم ابن خلدون أسلوب المقايسة والمقارنة ويروي حادثة، بينه وبين بعض الأمراء أولاد الملوك ليثبت من خلالها، صحة تحليله للخبر المروي، وضرورة التفطن من قبل المؤرخ إلى مثل هذه الأخبار والتنبه إلى دوافع المروجين لها فيقول: (ولقد عذلت يوماً بعض الأمراء من أولاد الملوك في كلفه بتعلم الغناء وولوعه بالأوتار وقلت له: ليس هذا من شأنك ولا يليق بمنصبك، فقال لي: أفلا ترى إلى إبراهيم بن المهدي كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه؟ فقلت له: يا سبحان الله، وهلا تأسيت بأبيه أو أخيه، أو ما رأيت كيف قعد ذلك بإبراهيم عن مناصبهم، فصم عن عذلي وأعرض)[٣].

الرواية السابعة: ذكر ابن خلدون أن المسعودي روى أن الإسكندر المقدوني لما أراد بناء مدينة الإسكندرية، صدته عن بنائها دواب البحر، فاتخذ تابوتاً من خشب، ووضع فيه صندوقاً زجاجياً، ثم دخل فيه وغاص إلى قعر البحر، حتى صوّر تلك الدواب الشيطانية التي رآها، ثم صعد ووضع لها تماثيل معدنية ونصبها بجانب البنيان فلما رأتها تلك الدواب فرت ولم تعد، وتم للإسكندر بناء المدينة.

---

[١] ابن خلدون، المقدمة ، ج١ ، ص ٢٨

[٢] (ن، م)، ص٣٠.

[٣] (ن ، م)، ص٣٠.

وهذه الرواية عند ابن خلدون حديث خرافة، مستحيلة الحدوث، لأن المنغمس في الماء داخل الصندوق يضيق عليه التنفس الطبيعي فيهلك، ووصف الرواية بأنها (حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة)، كما أن دخول الإسكندر في الصندوق ونزوله إلى قاع البحر، هو ليس من عادة الملوك لأن (الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر)[١]، وأن ما يروى من كثرة رؤوس الجن يُقصد به (البشاعة والتهويل)[٢] وهذه كلها عند ابن خلدون تدخل ضمن باب الأخبار المستحيلة، وتدل على جهل الراوي لها وناقلها بطبائع الأحوال في العمران.

الرواية الثامنة: ذكر ابن خلدون أن البكري روى خبرا يتعلق ببناء مدينة اسمها ذات الأبواب، وتشتمل على عشرة آلاف باب، ويعلق ابن خلدون على هذا الخبر ويرفضه لأنه منافي لقواعد العمران والهدف الذي تُبنى من أجله المدن فالمدن (إنما اتخذت للتحصن والاعتصام)[٣] ومدينة بهذا العدد من الأبواب لا يمكن أن تُحقق هذا الهدف وبالتالي فالخبر مخالف لطبائع العمران ولا يمكن قبوله.

الرواية التاسعة: تتعلق بمدينة النحاس في صحراء سجلماسة جنوب المغرب الأقصى، وقد انتقد ابن خلدون هذه الرواية التي تشير إلى وجود مدينة مغلقة الأبواب مبنية كلها بالنحاس والصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف عليها ورمى بنفسه لا يرجع إلى آخر الدهر، وقد وصف ابن خلدون هذه الرواية بأنها (من خرافات القصاص)[٤] وأنها مستحيلة بالعادة وأنه لا أثر لها بصحراء سجلماسة، كما أن ما روي من أحوالها أمور مستحيلة منافية للأمور الطبيعية

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٤.
(٢)(ن ، م)، ص٥٤.
(٣)(ن ، م)، ص٥٥.
(٤)(ن ، م)، ص٥٥.

في بناء المدن واختطاطها، ويشير ابن خلدون إلى أن المعادن الموجودة في الطبيعة لا تكفي لبناء مدينة من تلك المعادن (وتشييد مدينة منها، فكما تراه من الاستحالة والبعد)[١].

الرواية العاشرة: تتعلق بمهنة والد الحجاج

إذ ينقل المؤرخون من أحوال الحجاج أن أباه كان من المعلمين، ويشيرون إليه بذلك بالغمز، أي أنها مهنة البسطاء، من الناس، وينتقد ابن خلدون ذلك اللمز والتقليل من شأن الحجاج لذلك، ويبين أنه قد غاب عن هؤلاء قاعدة هامة من قواعد العمران وهي قاعدة القياس والمحاكاة، التي قد تُخرج الإنسان عن الصواب إن لم يتعامل معها بحذر إذ قد (تخرجه مع الذهول والغلط عن قصده، وتُعوجُ به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضيين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيُجريها لأول وهلة مع ما عرف، ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط)[٢]، ويبين ابن خلدون أن التعليم أصبح من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية لكن التعليم (صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك ولم يكن العلم بالجملة صناعة) وكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبري، لا على وجه التعليم الصناعي) [٣].

وبين ابن خلدون أن والد الحجاج كان من سادات ثقيف وأشرافهم، ومكانتهم من عصبية العرب ومناهضة قريش في الشرف معروفة وأنه (لم يكن تعليمه للقرآن على ما هو الأمر عليه لهذا العهد من أنه حرفة للمعاش)[٤]، وأن السبب في هذا الفهم الخاطئ لهذا الخبر

---

(١)المقدمة ، ج١ ، ص٥٥.
(٢) (ن، م) ، ص٤٢.
(٣)(ن ، م)، ص٤٣.
(٤)(ن ، م)، ص٤٣.

وتفسيره يعود للوهم، وعدم مراعاة تبدل الأحوال، والقياس والمحاكاة دون التفطن لتغير الظروف والمعايير.

الرواية الحادية عشر: وتتحدث عن أثر الهواء في أخلاق البشر، ويورد هنا رأيا للمسعودي في ذلك وينتقده بقوله: (وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله، فلم يأت فيه بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينونس ويعقوب بن إسحاق الكندي، أن ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه)(١). وبالطبع لا يكتفي ابن خلدون هنا بنقد الرواية وإنما يقدم التفسير المنطقي لذلك مدعماً بالبراهين والقوانين العمرانية.

الرواية الثانية عشرة: وتتعلق برأي للمسعودي يشير إلى أن أجسام البشر كانت في القديم أضخم وأعمارهم أطول، وبعد أن يسرد رأي المسعودي، ينتقده بعبارة قوية تدل على أسس هامة من معالم المنهج الخلدوني، وذلك بقوله: (وليس له علة طبيعية ولا سبب برهاني)(٢)، ويستدل ابن خلدون على رأيه بمساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم وهياكلهم.

الرواية الثالثة عشر: وتتحدث عن رحلة ابن بطوطة إلى المشرق، ويشير فيها ابن خلدون إلى أخبار ذكرها رجل (من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق)(٣) واتصل بملك الهند السلطان محمد شاه، وعند عودته إلى المغرب روى بعض الحكايات عن الثراء في بلاد الهند ومملكة السلطان محمد شاه، وقد استغرب السامعون كلامه وشاركهم في البداية ابن خلدون الاستغراب لكنه تقصى واستشار وتوصل إلى نتيجة مفادها ضرورة رجوع الإنسان إلى الأصول والطبائع التي للأشياء (وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص١٣٩.

(٢)(ن ، م)، ص٣٠١.

(٣)(ن ، م)، ص٣١٠.

بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه)[١].، وهي عبارة قوية جداً من ابن خلدون وفيها تلخيص مكثف للمنهج الخلدوني وضرورة استخدام قواعد الإمكان والاستحالة. واستخدام ميزان العقل في قبول الأخبار أو رفضها.

تفسير ابن خلدون للأحداث التاريخية في إطار مفهوم العصبية وقواعد العمران (نماذج من المقدمة):

لقد بين ابن خلدون في مقدمته أن موضوع التاريخ هو العمران أو الاجتماع وسائر ما يحدث فيه من أحوال وبذلك أصبحت مهمة المؤرخ أن يتناول الظاهرات الاجتماعية للنشاط الإنساني والواقعات السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذلك الجماعات وبنيتها وحالتها النفسية والاجتماعية والمتتبع لكتاب العبر يلاحظ أن ابن خلدون قد قام بمعالجة وتفسير الكثير من الأخبار التاريخية استناداً إلى مفهوم العصبية وقواعد الاجتماع والعمران.

ونظريته حول العصبية تُرافق المتتبع لكتابه من المقدمة وحتى آخر صفحات الكتاب، ففي المقدمة يُفسر ابن خلدون الكثير من الأحداث التي أشار إليها في سياق حديث وبرهنته على العديد من القوانين العمرانية، والنظريات التي سعى إلى إثباتها وإعطاء الأمثلة عليها من التاريخ، والمقدمة تزخر بالكثير من هذه الأمثلة والأحداث التي فسّرها ابن خلدون في إطار نظريته حول العصبية ففي تفنيده لادعاء ابناء زيّان، ملوك بني عبد الواد، أنهم من ولد القاسم بن إدريس، وبعد أن يوضح الالتباس في الأسمـــاء ودوافعـــهم لذلك الادعـــاء يبين أنهم ليســـوا بحاجـــة لذلك الادعاء لأن (منالهم الملك والعزة إنما كان بعصبيتهم ولم يكـــن بادعاء

---

(١)ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١، ص٣١١.

علوية ولا عباسية)[١].. وعند حديثه عن المرض الوسواسي عند بني إسرائيل وذلك بكثرة حديثهم عن ماضي أجدادهم وأيام قوتهم مع أنه لم يبق لهم من ذلك الملك وتلك الأمجاد إلا الذكريات، وأنهم قد أصابهم الذل في الأرض بسبب ذهاب عصبيتهم ويشير لذلك بقوله: (وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل فإنه لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت أولاً لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل... ثم بالعصبية ثانياً، ثم انسلخوا عن ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة)[٢]. وفي تفسيره لرفض بني إسرائيل الذهاب مع النبي موسى عليه السلام لدخول أرض الشام، وأن فيها قوماً جبارين وطلبوا من سيدنا موسى أن يقاتلهم هو وربه، وذلك لما أصابهم من خُلق الانقياد والذل للقبط (حتى ذهبت العصبية منهم جملة)[٣].

فكان العقاب الإلهي بالتيه، ويُفسر ابن خلدون الحكمة الإلهية من التيه لمدة أربعين سنة وذلك في سبيل (فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر وألفوه وتخلقوا به وأفسد من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يُسام بالمذلة، فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب)[٤].

وخلال سرده لقيام العديد من الدول وضعفها وسقوطها فإنه يحيل الأمر ويفسره بضعف العصبية التي قامت عليها الدولة وفسادها ومن ذلك قوله: (ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق)[٥] (وكذا صنهاجة بالمغرب، فسدت عصبيتهم منذ المائة الخامسة أو ما قبلها، وجاء الموحدون بقوة قوية من

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢١٤.
(٢) (ن، م)، ص٢١٧.
(٣)(ن ، م)، ص٢٣٠.
(٤)(ن ، م)، ص٢٣١.
(٥)(ن ، م)، ص٢٦٢.

العصبية في المصامدة فمحوا آثارهم) (وكذا دولة بني أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها)[١].

ويفسر الانتصارات السريعة والقوية للعرب في صدر الإسلام على الروم والفرس بذهاب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية بوجود الصبغة الدينية التي تزيد العصبية قوة على قوتها فحقق العرب الانتصارات على الرغم من أن جيوشهم من حيث العدد أقل من الروم والفرس[٢]، ويشير ابن خلدون إلى العديد من حركات التمرد والثورة والإصلاح التي قام بها أشخاص لا يمتلكون العصبية وكانت النتيجة على الأغلب هلاكهم لأن (أحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعصائب والعشائر وهم المؤيدون من الله)[٣] وهو يقف من هؤلاء موقف حازم وشديد وذلك بقوله: (ثم اقتدى بهذا العمل كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبّة أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة، إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب، إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرياء منهم وعدهم من جملة الصفّاعين)[٤].

وفي نقاش ابن خلدون لموضوع اشتراط النسب القرشي لمن يتولى منصب الخلافة، يشير إلى أن لهذا الشرط ظروفه التاريخية وأنه كان ضروريا وهاما عندما كانت الشوكة والعصبية لقريش ولكن (لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم

---

(١)ابن خلدون ، المقدمة ، ج١ ،ص٢٦٣.
(٢) (ن، م)، ص١٢٦٨.
(٣)(ن ، م)، ص٢٧٠.
(٤)(ن ، م)، ص٢٧١.

وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا لذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم)[١] ويشير هنا إلى قاعدة من قواعد منهجه التاريخي وهي قاعدة السبر والتقسيم وذلك بقوله (وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة)[٢].

وعند حديثه عن الفتنة بين علي ومعاوية فإنه يحيل الأمر إلى العصبية ويُبين أن الفتنة كانت (مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد، كما يتوهمه متوهم أو ينزع إليه مُلحد)[٣] وهو هنا يمتنع عن إصدار الأحكام على علي أو معاوية أو أي أحد من الصحابة ويرى أن معاوية (لم يكن له أن يدفع ذلك نفسه وقومه. فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، فاعصوصبوا عليه، واستماتوا دونه)[٤] ويفسر ابن خلدون عهد معاوية بولاية العهد لابنه يزيد (خوفاً من افتراق الكلمة بما كان بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر لمن سواهم فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه. ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يُظن بمعاوية غيره)[٥]، وأما خروج الحسين بن علي على يزيد، فيرى ابن خلدون ومن منطلق فهمه لدور العصبية بأن ذلك كان خطأ وذلك بقوله: (وأما الحسين فانه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره ودعت شيعة أهل البيت بالكوفة الحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما على من له القدرة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته، وأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة.

---

(١)ابن خلدون ، المقدمة ، ص٣٣٥.
(٢) (ن، م)، ص٣٣٦.
(٣)(ن ، م)، ص٣٥٠.
(٤)(ن ، م)، ص٣٥١.
(٥)(ن ، م)، ص٣٥٢.

وأما الشوكة فغلط، يرحمه الله فيها، لأن عصبية مُضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه، وإنما نُسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوصي، حتى إذا انقطع الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي .... وانقطع أمر النبوة والخوارق المهولة، تراجع الحكم بعض الشيء، للعوائد، فعادت العصبية، كما كانت ولمن كانت وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل، فتبين لذلك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دنياوي لا يضره الغلط فيه)[١]، وينبه ابن خلدون إلى قاعدة هامة من قواعد منهجه التاريخي وقوانين العمران وهي قاعدة تبدل الأحوال بتبدل العصور وضرورة الالتفات لذلك في تفسير الأحداث وإصدار الأحكام وذلك بقوله: فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلافها المصالح ولكل منها حكم يخصه)[٢].

كما يعتبر ابن خلدون أن ابن الزبير قد وقع بنفس الخطأ الذي وقع فيه الحسين بخروجه، بل إن (غلطه في أمر الشوكة أعظم، لأن بني أسد لا يقاومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام)[٣].

وينتقد ابن خلدون أثناء حديثه عن أسباب الانتصار في الحروب، رأي الطرطوشي في كتابه سراج الملوك والقائل بأن من أهم أسباب الغلب في الحرب التفوق بعدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر، ويرى ابن خلدون أن أهم أسباب الغلب المعتبرة، هي العصبية وذلك بأن تكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكنهم في

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٦٧.
(٢)(ن ، م)، ص٣٦٠.
(٣)(ن ، م)، ص٣٦٨.

الجانب الآخر عصائب متعددة، والجانبان متقاربان في العدة، ويخاطب القارئ بقوله: فتفهمه وأعلم أنه أصبح في الاعتبار مما ذهب إليه الطرطوشي، ولم يحمله على ذلك إلا شأن العصبية في جيله وبلده) [١]، ويرى ابن خلدون كذلك أن للغلب أسباب ظاهرة وأخرى باطنة[٢].

أما المختبر الحقيقي لنظرية ومنهج ابن خلدون في التـــاريخ والعمـــران والاجتمـــاع الإنساني، التي بينها في الكتاب الأول، فهو بقية أجزاء كتابه في التـــاريخ(الكتـــابين الثـــاني والثالث).

وعلى العكس من الشائع من اتهام ابن خلدون بعدم تطبيق منهجه ونظريتـــه علـــى تاريخـــه فالواضح للمتتبع لتاريخ ابن خلدون أنه يحفل بالتصحيحات والنقد والتفسير لمعظم الأحـــداث وفقاً للمنهج الذي نادى به، وإن وقع أحياناً قليلة ونادرة ببعض المغالط التي طالب الآخـــرين بعدم الوقوع فيها، ولكن النهج العام لتاريخه يتوافق مع القوانين والأفكار التي وضـــعها فـــي المقدمة، كما أن كتابه في التاريخ يخلو من الخرافات والأساطير التي تحفل بها الكثير من كتب التاريخ الأخرى.

في بداية حديث ابن خلدون عن أمم العالم واختلاف أجيالهم وأنسابهم، فإنه يبدي شكاً كبيراً في الأخبار الموغلة في القِدم «لأنها أحقاب متطاولة ومعالم دراسة لا تُـــثلج الـــصدور باليقين في شيء منها، مع أنّ علمها لا ينفع وجهلها لا يضرّ»[٣]، وينبه إلى أنه قد تؤخذ بعض

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢ ص٦٤.

(٢)(ن ، م)، ص٦٥.

(٣) (ن ، م)، ص٧.

هذه الأخبار من التوراة مع ضرورة مراعاة تحري «النسخ الصحيحة والنقــل المعتبــر»(١)، ويفسر ابن خلدون وقوع التبديل بالتوراة والتحريف بالإشارة إلى قوانينــه حــول العــصبية والملك. وذلك أن بني إسرائيل وبذهاب عصبيتهم ومُلكهم تشتتوا فــي الأرض، وجمــاعتهم انتشرت في الآفاق، واستوى الضابط منهم وغير الضابط والعالم والجاهل ولــم يكــن وازع يحفظ لهم ذلك لذهاب القُدرة بذهاب المُلك فتطرق من أجل ذلك إلى صحف التوراة في الغالب تبديل وتحريف»(٢)، ويرفض ابن خلدون الأخبار التي تتحدث عن فترة سيدنا آدم عليه السلام ويعتبرها ضعيفة متروكة وأنه ليس لدينا أخبار آدم وذريته " إلا ما وقع في المصحف"(٣).

كما أن أخبار القرون الماضية لسيدنا نوح عليه السلام «يمتنع اطلاعنا عليها لتطاول الأحقاب ودروسها، إلا ما يقصه علينا الكتاب ويؤثر عن الأنبياء بوحي الله إليهم وما ســوى ذلك من الأخبار الأزلية فمنقطع الإسناد ولذلك كان المعتمد عند الإثبات في أخبارهم ما تنطق به آية القرآن في قصص الأنبياء الأقدمين، أو ما ينقله زعماء المفسرين فــي تفــسيرها مــن أخبارهم وذكر دولهم وحروبهم... وما سوى ذلك من حِطام المفسرين وأســاطير القــصص وكتب بدء الخليقة فلا نعول على شيء منه، وان وجد لمشاهير العلماء تــأليف مثــل كتــاب الياقوتية للطبري والبدء للكسائي، فإنما نحوا فيها منحى القصاص، وجروا على أساليبهم، ولم يلتزموا في الصحة ولا ضمنوا لنا الوثوق بها، فلا ينبغي التعويل عليها وتُترك وشأنها»(٤).

هذا النص الواضح والقوي يبين مدى رفض ابن خلدون للخرافات والأساطير ومــا لا يقبله العقل وما لا يتطابق مع قوانين العمران والاجتماع الإنساني، وهو هنا، يوضح الاعتماد

---

(١) (ن ، م)، ص٩.
(٢) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٩.
(٣) (ن ، م)، ص٨.
(٤) (ن ، م)، ص٢٤.

على القرآن الكريم كمصدر للأخبار، ويهتم بما نقله زعماء المفسرين، ويرفض ما يسميه حطام المفسرين، ويصدر الحكم النهائي على بعض المؤلفات التي تزخر بالأساطير والخرافات وذلك بتجاهلها وإهمالها.

ويعيد ابن خلدون التأكيد على تفسيره الذي ذكره في المقدمة، عند حديثه عن أخطاء ومغالط المؤرخين، وذلك عند حديثه عن أخبار إرم ذات العماد، ويؤكد أن «الصحيح أنه ليس هناك مدينة اسمها إرم وإنما هذا من خرافات القُصاص، وإنما ينقله ضعفاء المفسِّرين وإرم المذكورة في قوله تعالى (إرم ذات العماد) القبيلة لا البلد»، كما يتوسع مرة أخرى ينقد الروايات والأخبار التي تتحدث عن ضخامة أجسام الناس قديما، وذلك عند حديثه عن قوم عاد وثمود والطبقة الأولى من العرب ويستشهد هنا بمساكنهم وأدواتهم وقد سبق له أن ناقش الأمر في المقدمة، وذلك بقوله: «ويشهد ذلك ببطلان ما يذهب إليه القُصاص، ووقع مثله للمسعودي، من أن أهل تلك الأجيال كانت أجسامهم مفرطة في الطول والعِظم، وهذه البيوت المشاهدة المنسوبة إليهم بكلام الصادق صلوات الله عليه يشهد بأنهم في طولهم وعِظم حجراتهم مثلنا سواء»(١).

ويرفض رواية الجرجاني من أن قوم ثمود بنوا ألفاً وسبعمائة مدينة ويعلق عليها بقوله: «وفي هذا ما فيه»(٢)، ويصف خبراً يشير إلى أن بقايا قوم ثمود هم أهل الرسّ بقوله: «وليس ذلك بصحيح» «وهو مردود»(٣)، وعند حديثه عن التيه لبني إسرائيل يؤكد ابن خلدون أن الأعداد التي ذكرها المسعودي والتي تجعلهم ستمائة ألف من ابن عشرين وما فوق، يُذّكر القارئ أنه قد ناقش هذا الخبر في الكتاب الأول وما فيه من مبالغة وتهويل وذلك بقوله: «وقد

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٢٨.
(٢) (ن ، م)، ص٢٩.
(٣) (ن ، م)، ص٢٩.

ذكرنا ما في هذا العدد من الوهم والغلوّ في مقدمة الكتاب، فلا نطول به، ووقوعه في نص التوراة لا يقضي بتحقيق هذا العدد، لأن المقام للمبالغة فلا تكون أعداده نصوصاً»[١]، ويرفض ابن خلدون روايات من يصفهم «ببعض من لا تحقيق عنده»[٢] بأن يوسف عليه السلام استقل في النهاية بملك مصر، ويوضح وقوع القائلين بها بالوهم في تفسيرهم لبعض الآيات القرآنية التي تحدثت عن يوسف عليه السلام ويُفسر الأمر ويخضعه لنظريته في العصبية وذلك بقوله: «فالأمر الطبيعي من الشوكة والقطامة له يدفع أن يكون حصل مُلك، لأنه إنما كان في تلك الدولة قبل أن يأتي إليه إخوته منفرداً لا يملك إلا نفسه، ولا يأتي الملك في هذا الحال، وقد تقدم ذلك في مقدمة الكتاب»[٣].

وفي نقاشه للروايات التي تتحدث عن بناء سد مأرب فإنه يرفض الروايات التي تنسب الأمر إلى ملك واحد ويُرجّح الروايات التي تنسب الأمر لأكثر من ملك ويعتبرها «الأليق و الأصوب»، ويُفسر سبب ترجيحه لتلك الرواية «لأن المباني العظيمة والهياكل الشامخة لا يستقل بها الواحد كما قدَّمنا في الكتاب الأول»[٤].

وفي نص عميق ومُركز يبين ابن خلدون المنهج الذي سيتبعه في تناول أخبار ملوك التبابعة، وذلك لكثرة الروايات وتعددها واختلافها في تناول هذه الحقبة وكثرة الخرافات المندرجة فيها، لذا يؤكد وبإصرار هنا على أنه سيُطبق منهجه في التعامل مع هذه الروايات وذلك بقوله: «فلنأت بما صحّ منها متحرّياً جُهد الاستطاعة عن طموس من الفكر واقتفاء التقاليد المرجوع

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٤٨.

(٢) (ن، م)، ص٤٨.

(٣) (ن ، م)، ص٤٩.

(٤) (ن ، م)، ص٥٨.

إليها، والأصول المعتمد على نقلها وعدم الوقوف على أخبارهم مُدوَّنة في كتــاب واحــد»[١]، ولنجد بعد ذلك أن ابن خلدون وفي صفحة واحد وعلى سبيل المثال يشير إلى عدد من الكتب والمؤرخين في تناوله لبداية عهد التبابعة ومن ذلــك: قــال الــسهيلي... ، وقــال صــاحب المحكم...، وقال الزمشخري...، وقال المسعودي...، وقال ابن حزم...، وعند ابــن الكلبــي وقال ابن هشام، ثم يُظهر الشك في مُجمل ما قالوا ويخضعه لقوانين في العمران والاجتمــاع وذلك بقوله: «وليس يتحقق في هذه الأنساب كلها أنها للصلب، فإن الآماد طويلــة والأحقــاب بعيدة، وقد يكون بين اثنين منهما عدد من الآباء وقد يكون ملصقاً به»[٢].

وبعد أن اختتم ابن خلدون حديثه عن حمير وملوكهم باليمن من العرب، يــشير إلــى أهمية تناول أخبار الأمم المعاصرة للعرب والمجاورة لهم وذلك لتوضيح حال هذا الجيل مــن العرب بالنسبة لغيرهم من الأمم، ويرى أنه بذلك يلتزم بما شرطه في المقدمة عند حديثه عن مخطط كتابه في التاريخ، واختياره للأمم التي سيتناولها فيه وأسس هذا الاختيار، وذلك بقوله: «ولما انقضى الكلام في أخبار حمير وملوكهم باليمن من العــرب، اســتدعى الكــلام ذكــر معاصريهم من العجم على شرط كتابنا لنستوعب أخبار الخليقة، ونميز حال هذا الجيل العربي من جميع جهاته»[٣].

ويعلق ابن خلدون على الرواية التي تشير إلى أن الناس أجمعين كانوا على لغة واحدة، فباتوا عليها، ثم أصبحوا وقد افترقت لغاتهم، بأنه «قول بعيد في العادة، إلا أن يكون مــن خــوارق الأنبياء فهو معجزة حينئذ ولم ينقلوه كذلك»[٤].

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٥٨.
(٢) (ن ، م)، ص٦٠.
(٣) (ن ، م)، ص٧٨.
(٤) (ن ، م)، ص٧٩.

ويرفض ابن خلدون الروايات المتداولة في بعض كتب التاريخ وعند المسعودي والتي تــشير إلى عدد من ملوك السريانيّين وأن أول من اتخذ الخمر منهم فلان وأول من لعب بالــصقور فلان وأول من لعب بالشطرنج فلان ويعتبر أنها روايات باطلة وغير صحيحة ويصفها بقوله: «مزاعم كلها بعيدة عن الصحة إنما وجهه أنّ السريانيين لما كانوا أقدم في الخليقة نسب إليهم كل قديم من الأشياء أو طبيعي كالخط واللغة والسحر»[١].

في بداية حديث ابن خلدون عن عمارة بيت المقدس بعد الخراب الأول وما كان لبني إسرائيل فيها من الملك في الدولتين لبني حشمناي وبني هيرودوس إلى حين الخراب الثاني والجلــوة الكبرى كما يسميها، فإنه يبدي الشك في الأخبار الواردة عن تلك المرحلة من التاريخ لأنه «لم يكتب فيها أحد من الأئمة» كما أنه لم يقف «في كتب التواريخ مع كثرتها واتساعها على مــا يُلم بشيء من ذلك»، ويشير إلى عثوره على كتاب في مصر يُغطي أحــداث تلــك المرحلــة ويدعى مؤلفه يوسف بن كريّون، وأنه قد استخدم الأخبار الواردة بذلك الكتاب ولخصها وأخذ منها ويوضح للقارئ أنه لم يجد غيرها ليقارنها بها أو يدققها ويشير لذلك بقوله: «ولخــصتها كما وجدتها فيه لأنني لم أقف على شيء فيها لسواه»[٢]، وهو هنا ينبه لذلك حتى ينبــه إلــى ضرورة مراعاة تعدد المصادر للخبر لتتم المقارنة والمقايسة، فهو كثيراً وعند الأخبار التــي فيها جدل وغموض يشير إلى العديد من الآراء حول الخبر الواحد، ثم يُقدم رأيه النقدي ومــا يُرجحه من تلك الآراء بقوله، قال هروشيوش... وقال ابن العبيد... ابــن الكلبــي... وقــال الطبري... والأصح هو [٣] وفي حديث عن حكام بني إسرائيل بعد يوشع، يشير إلى المــنهج الذي اتبعه في تناول أخبار هذه المرحلة بقوله: «وأنا الآن أذكر ما كان من الحكام على التتابع

([١]) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٨١.
([٢]) (ن، م) ، ص١٣٠.
([٣]) (ن، م) ، ص١٠١.

معتمداً على الصحيح منه، على ما وقع في كتاب الطبري والمسعودي ومقابلاً به ما نقله صاحب حماة من بني أيوب في تاريخه عن سفر الحكام والملوك من الإسرائيليات. وما نقله أيضاً هروشيوش مؤرخ الروم في كتابه»[1]، فابن خلدون يستقي أخباره هنا من أربعة مصادر، ولا يكتفي بذلك بل يشير إلى تحريه الصحيح منها، فمصطلح الصحيح هنا، يشير إلى مراعاته لقواعد منهجه التاريخي والعمران في قبول الأخبار أو رفضها.

وفي خبر يتعلق بالقبط في مصر والحديث عن أحد الفراعنة يشير بشكل مباشر وصريح إلى المقدمة وقوانين العمران والاجتماع وذلك بقوله: «وأهل الأثر يقولون أنه الوليد بن مصعب وأنه كان نجاراً تقلب حاله إلى عرافة الحرس، ثم تطور إلى الوزارة ثم إلى الاستبداد وهذا بعيد لما قدّمناه في الكتاب الأول»[2].

ثم يشير إلى رفضه الأخذ برواية للمسعودي فيها تعداد لأسماء بعض ملوك القبط وذلك بقوله: «ثم عَدّ ملوكاً بأسماء أعجمية بعيدة عن الضبط لعجمتها، وفساد الأصول التي بين أيدينا من كتبته»[3]، وهو هنا يُظهر دقة وحذراً في الأخذ بأسماء ملوك اختلط عليه الأمر بها، ويُظهر الحذر ذاته عند حديثه عن ملوك بابل وذلك بقوله: «اسمان أعجميان لا وثوق لنا بضبطهما»[4]، ويُفسر ابن خلدون السبب في الخلاف على ضبط الأسماء بأنه يعود إلى الاختلاف «في مخارج الحروف فإن هذه الأسماء إنما أخذها العرب من أهل التوراة، ومخارج الحروف في لغتهم غير مخارجها في لغة العرب»[5].

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص١٠١.
(٢) (ن، م) ، ص٨٦.
(٣) (ن، م) ، ص٨٥.
(٤) (ن، م) ، ص٨٢.
(٥) (ن، م) ، ص٨.

كما يرفض العديد من الأسماء ويشكك بها ولا ينقلها وذلك لأنها «أسماء أعجمية لا عهدة علينا في نقلها لعجميتها وانقطاع الرواية في الأصول التي نقلت منها»[١] وذلك عند حديثه عن العديد من الروايات المتعلقة بتاريخ الفرس.

وفي بداية حديثه عن عيسى بن مريم عليه السلام، ينتقد رواية لابن إسحاق تتعلق بتسلسل النسب، وذلك بقوله: «ونسبه ابن إسحاق إلى أمون بن منشا الخامس عشر من ملوك بيت المقدس من لدن سليمان أبيهم، وقال فيه عمران بن ياشم بن أمون، وهذا بعيد لأن الزمان بين عمّون وعمران أبعد من أن يكون بينهما أب واحد، فإن أمون كان قبيل الخراب الأول وعمران كان في دولة هيردوس قبيل الخراب الثاني وبينهما قريب من أربعمائة سنة»[٢].

ويبدي ابن خلدون شكا كبيرا في الأخبار الواردة عن الفرس قبل الدولتين الكينية والساسانية ويصفها بأنها أخبار «بعيدة ومتعارضة»[٣].

ويرفض الرواية التي يذكرها علماء الفرس ونسّابتهم في أصل الفرس، وينسبون أنفسهم فيها إلى كيومرث، ولا يرفعون نسبه إلى ما فوقه، «ومعنى هذا الاسم عندهم ابن الطين وهو عندهم أوّل ابن الطين، وهو عندهم أوّل النسب» ويعتبر أن «هذا رأيهم»[٤] ولا يلتفت إليه.

وفي حديثه عن أحد ملوك الفرس ويدعى سابور، يشير إلى رواية تناقلها بعض الإخباريين من أن سابور دخل بلاد الروم متنكراً وعثر عليه، فأُخذ وحُبس في جلد ثور، وزحف ملك الروم بعساكره إلى جُنديسابور، فحاصرها، وإن سابور هرب من حبسه ودخل جنديسابور المدينة، ثم خرج إلى الروم فهزمهم وأسر ملكهم قيصر، وأخذه بعمارة ما خرب من بلاده، ونقل التراب

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص١٨٧.
(٢) (ن، م) ، ص١٦٤.
(٣) (ن، م) ، ص١٧٦.
(٤) (ن، م) ، ص١٧٧.

والغروس إليها، ثم قطع أنفه وبعث به على حمار إلى قومه، ولكن ابن خلدون ينتقد بشدة هذه الرواية ويعتبرها بعد أن أخضعها للعقل وللقوانين العمرانية بأنها «قصة واهية تـشهد العـادة بكذبها»[١] «وأنها حكاية مستحيلة وكلها أحاديث خرافة»[٢].

وفي حديثه عن أحد ملوك القياصرة اللطينيين، يوضح منهجه في المقارنة والنقد بين الروايات والأخبار ومن ذلك قوله «ويظهر أن هذا الملك الذي سماه ابن العميد ديتلاديانوس هو الـذي سماه هروشيوش ديوقاريان، والخبر من بعد ذلك متشابه، والأسماء مختلفة، ولا يخفى عليـك وضع كل اسم في مكانه من الآخر»[٣].

ويرفض الرواية التي تنسب النصرانية إلى نصران ويعتبر أن هـذا «الـدين سـمي ديـن النصرانية نسبة إلى ناصرة، القرية التي كان فيها مسكن عيسى عليه السلام... وأما نسبه إلى نصران فهو من أبنية المبالغة، ومعناه أن هذا الدين في غير أهل عصابة، فهو دين من ينصره من أتباعه»[٤].

ويعلق ابن خلدون على نهاية دولة الروم على يد العرب المسلمين بقوله: «وضعف أمر الروم ومُلكهم بعد الانتهاء إلى غايته شأن كل دولة»[٥]، إشارة إلى نظريته حـول إعمـار الـدول وحتمية سقوطها في النهاية بعد أن تشيخ وتدبّ فيها عوامل الضعف.

وفي التمهيد الذي يفتتح به ابن خلدون حديثه عن الطبقة الثالثة من العرب، يُقدم نـصا يُـشبه نصوص المقدمة، من حيث تفسيره لعوامل قوة وصعود الدول ثم ضعفها وسـقوطها ويُطبـق نظريته هنا في نشوء وسقوط الدولة على هذه الطبقة عن العرب ومن ذلك قوله: «هذه الأمـة

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٢٠٠.
(٢) (ن، م) ، ص٢٤١.
(٣) (ن، م) ، ص٢٤٢.
(٤) (ن، م) ، ص٢٤٣.
(٥) (ن، م) ، ص٢٧٠.

من العرب البادية أهل الخيام الذين لا أغلاق لهم لم يزالوا من أعظم أمم العالم وأكثر أجيال الخليقة، يكثرون الأمم تارة وينتهي إليهم العز والغلبة بالكثرة فيظفرون بالملك يغلبون على الأقاليم والمدن والأمصار، ثم يهلكهم الترفه والتنعم ويغلبون عليهم ويقتلون ويرجعون إلى باديتهم، وقد هلك المتصدرون منهم للرياسة بما باشروه من الترف ونضارة العيش»[١].

ويبدي ابن خلدون الشك في تسلسل الآباء للعرب بين عدنان وسيدنا إسماعيل، وذلك عند حديثه عن أنساب العرب ويشير لذلك بقوله: «أعلم أن جميع العرب يرجعون إلى ثلاثة أنساب، وهي عدنان وقحطان وقضاعة، فأما عدنان فهو من ولد إسماعيل بالاتفاق، إلا ذكر الآباء الذي بينه وبين إسماعيل فليس فيه شيء يرجع إلى يقينه»[٢].

وهو بذلك يرفض الروايات التي درج المؤرخون والنسابه على ذكرها في تعداد أسماء متسلسلة تعيد بعض القبائل إلى أحقاب زمنية بعيدة، ويعتبرها واهية ولا تستند إلى معلومات يقينية، وذلك لأن «النسب البعيد يحيل الظنون ولا يرجع فيه إلى يقين»[٣].

كما ينتقد الروايات التي تتحدث عن أنساب التبابعة ويعتبر أنها تحتوي على «تخليط واختلاف، ولا يصح منها ومن أخبارهم إلا القليل»[٤]، وعندما تزدحم الروايات وتتضارب حول قضية ما، فإن ابن خلدون يلجأ إلى الحجاج والمقابلة بين الأخبار ومن ثم الترجيح إلى الأقرب للصحة ومن ذلك قوله: «قد تقدم آنفاً ذكر الخلاف الذي في قُضاعة هل هم لحمير أو لعدنان، ونقلنا الحجاج لكلا المذهبين وأتينا بذكر أنسابهم تالية حمير ترجيحاً للقول بأنهم منهم...» [٥].

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٢٨٢.
(٢) (ن، م) ، ص٢٨١.
(٣) (ن، م) ، ص٢٨١.
(٤) (ن، م) ، ص٢٨٤.
(٥) (ن، م) ، ص٢٨٦.

ويفسر ابن خلدون خراب سد مآرب، بتقلص مُلك حمير وانحلال نظام ملكهم ودولتهم «وتغلب بادية كهلان على أرض سبأ وانطلقت عليها الأيدي بالعبث والفساد وذهب الحفظة القـــائمون بأمر السد»(١).

وينتقد ابن خلدون الرواية القائلة بأن سعد بن عبادة، الذي رشح نفسه للخلافة في السقيفة عن الأنصار، ولما تم الأمر لأبي بكر، تخلف عن البيعة ولحق بالشام، قد قتله الجن واعتبرها من خرافات العامة(٢)، حتى أنهم ينشدون شعر للجن في ذلك.

ويرفض ابن خلدون الرواية التي تتحدث عن الاحتكام إلى أفعى نجران بين أبناء نزار بن معد من أجداد العرب باختلاف حول ميراث والدهم، وتهكم ابن خلدون على الرواية بقوله: «وذلك في قصة معروفة ليست من غرض الكتاب»(٣)، أي أن الأمر لا يستحق حتى النقاش حوله.

ويقدم ابن خلدون تفسيراً مغايراً للسائد بين المؤرخين حول مسألة أن هاشم بن عبد مناف هو أول من سنّ الرحلتين في الشتاء والصيف للعرب ومنهم ابن إسحاق، واعتبر ذلك غير صحيح لأن «الرحلتين من عوائد العرب في كل جيل لمراعي إبلهم ومصالحهم لأن معاشهم فيها»(٤).

وعند بدء ابن خلدون بالحديث عن أمر النبوة والهجرة، فإنه ينبه إلى أمر هام جداً، وينفذ إلى باطن التاريخ، وعلله وأسبابه، ويبين أن أرهاصات تحول موازين القوة والمجد إلى العرب قد بدأت بالظهور وبدأت تنبض قُبيل الإسلام وظهور سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، فبعد أن وصفهم في البداية بأنهم «أهل بغي وإلحاد، وقطع للأرحام، وتنافس في الردى، وإعراض عن

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٢٩٣.

(٢) (ن، م) ، ص٣٤١.

(٣) (ن، م) ، ص٣٤٥.

(٤) (ن، م) ، ص٣٨٦.

ذكر الله، فكانت عبادتهم الأوثان والحجرة، وأكلهم العقارب والخنافس والحيات والجعلان»[١]، عاد ونبه إلى أنه عندما تأذن الله بظهورهم مهّد الأسباب لذلك وتبدت تباشير الصباح في أمرهم فكان لهم من العز والظهور قبل المبعث ما كان، ويقدم ابن خلدون النصر الذي حققه العرب على الفرس في يوم حليمة، كدليل على بداية التحول، واعتبر أن «خلال الخير انتقلت من العجم ورجالات فارس فصارت أغلب في العرب، حتى كان الواحد منهم همّه بخلاله وشرفه وغلب الشر والسفسفة على أهل دول العجم... وتنافست العرب في الخلال، وتنازعوا في المجد والشرف......، وكان حظ قريش من ذلك أوفر على نسبة حظهم من مبعثه، وعلى ما كانوا ينتحلونه من هدى آبائهم»[٢] ويقدم ابن خلدون دليلا آخر على تفسيره ذلك حلف الفضول والذي تعاهدوا فيه ألا يُظلم أحد بمكة إلا نصروه، كما يشير إلى ظهور بوادر للتمرد على عبادة الأوثان ورفضها وأشار إلى اجتماع مجموعة من أهل مكة وتباحثهم وتلاومهم في عبادة الأحجار والأوثان وأنهم «تواصوا بالنفر في البلدان بالتماس الحنيفية، دين إبراهيم نبيهم»[٣].

وعند حديثه عن عمرة الحديبية يشير إلى صلح الحديبية، وأن النبي عليه الصلاة والسلام قد كتب بيده بعض كلمات الوثيقة ويدافع ابن خلدون عن هذه الرواية بقوله: «ولا يقع في ذهنك من أمر هذه الكتابة ريب، فإنها قد ثبتت في الصحيح، وما يعترض في الوهم من أن كتابته قادحة في المعجزة فهو باطل، لأن هذه الكتابة إذا وقعت عن غير معرفة بأوضاع

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٣٩٢.
(٢) (ن، م) ، ص٣٩٢.
(٣) (ن، م) ، ص٣٩٤.

الحروف ولا قوانين الخط وأشكالها بقيت الأمية على ما كانت عليه، وكانـــت هـــذه الكتابـــة الخاصة من إحدى المعجزات»[١].

وفي ختام حديثه عن فترة الخلفاء الراشدين، وبعد أن اختتم حديثه عن انتقال الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان وبيعة الحسن له، يوضح ابن خلدون أنه اعتمد في موضوع الخلافـــات التـــي دارت بين الصحابة بعد مقتل عثمان على كتاب الطبري لأنه «أوثق ما رأيناه في ذلك وأبعـــد من المطاعن عن الشبه في كبار الأمة وخيارهم وعدولهم من الـــصحابة رضـــي الله عـــنهم والتابعين، فكثيراً ما يوجد في كلام المؤرخين أخبار فيها مطاعن وشبه في حقهم أكثرها مـــن أهل الأهواء، فلا ينبغي أن تسود بها العيون، واتبعتها بمفردات من غير كتاب الطبري بعد أن تخيرت الصحيح جهد الطاقة وإذا ذكرت شيئاً في الأغلب نسبته إلى قائله»[٢].

وهو هنا يلتزم بالرواية التوفيقية لأحداث الفتنة بعيداً عن تعدد الأهواء والمطاعن ويعتمد على رواية الطبري لما فيها من توازن واعتدال وهو بذلك يبتعد عن التشيعات للآراء والمذاهب كما طالب بها في مقدمته، ويقدم تفسيرا للفتنة زمن عثمان وأسبابها وعللها ويرى أنه «لما استكمل الفتح واستكمل للملة الملك ونزل العرب بالأمصار.... وكان المختصون بـــصحابة الرســـول عليه الصلاة والسلام والاقتداء بهديه وأدبه المهاجرين والأنصار من قريش وأهـــل الحجـــاز، ومن ظفر بمثل ذلك من غيرهم، وأما سائر العرب، فلم يكونوا من تلك الصحبة بمكان إلا قليلاً منهم وكان لهم في الفتوحات قدم، فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدين به فـــضلاؤهم مـــن تفضيل أهل السابقة من الصحابة ومعرفة حقهم، وما كانوا فيه من الذهول والدهش لأمر النبوّة وتردد الوحي وتنزل الملائكة، فلما انحسر ذلك العباب، وتنوسي الحال بعـــض الـــشيء وذل

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٢، ص٤٣٣.

(٢) (ن، م) ، ص٦٢٠.

العدو واستفحل الملك كانت عروق الجاهلية تنبض ووجدوا الرياسة عليهم للمهاجرين والأنصار من قريش وسواهم، فأنفت نفوسهم منه، ووافق أيام عثمان، فكانوا يظهرون الطعن في ولاته بالأمصار والمؤاخذة لهم باللحظات والخطرات والاستبطاء عليهم في الطاعات والتجني بسؤال الاستبدال منهم والعزل، ويفيضون في النكير على عثمان[١]».

فالفتنة الكبرى لها أسباب اقتصادية وصراع على النفوذ إضافة إلى الأسباب النفسية والعصبية، ونبض عروق الجاهلية وأفكارها من التعصب للقبيلة والأنفة من الانقياد وما يتبع ذلك من أفعال فالنصر تحقق وبدأ التنافس على المكاسب وهذا من طبائع الملك.

ويقف ابن خلدون موقف دفاعي واضح عن معاوية بن أبي سفيان وينبه إلى أنه كان ينبغي أن تُصنف فترته ضمن فترة الخلفاء الراشدين، ويرفض الحديث القائل بأن الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ويعتبره لم يصح، أما المسوغات التي يقدمها لهذا الموقف وهذا التفسير للأحداث، فهو ينبني على نظريته في العصبية، وفاعليتها في أحداث التاريخ ويرى أن الخلافة في عهد معاوية كانت مغالبة «لأجل ما قدمناه من العصبية التي حدثت لعصره، وأما قبل ذلك فكان اختياراً واجتماعاً، فميّزوا بين الحالتين فكان معاوية أول خلفاء المغالبة والعصبية».

واعتبر أن الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة لا ينافي الخلافة ولا النبوة، ويستشهد لذلك بسليمان ابن داود وأبوه عليهم السلام، فقد كانا نبيين وملكين، ويرى بأن أمر الملك ساقه إلى معاوية «أمر العصبية بطبعها»[٢]، ويفتتح ابن خلدون حديثه عن دولة بني أمية، بتحليل يستند على نظريته حول العصبية، وكيف أدت إلى انتقال الحكم إلى بني أمية، وهو يعتبر أن لبني عبد مناف مكانة هامة في قريش قبل الإسلام بسبب العدد والشرف والكل يعترف لهم بذلك «وكان

---

[١] ابن خلدون، العبر ، ج٢ ، ص ٥٦١

[٢] (ن، م) ، ص٦٢١.

فخذاهم بنو أمية وبنو هاشم حيّاً جميعاً ينتمون لعبد مناف وينسبون إليه، وقريش تعرف ذلــك وتسأل لهم الرياسة عليهم، إلا أنّ بني أمية كانوا أكثر عدداً من بني هاشــم وأوفــر رجــالاً، والعزّة إنما هي بالكثرة»[١] «ولما جاء الإسلام دُهش الناس لما وقع من أمر النبــوة والــوحي وتنزل الملائكة. وما وقع من خوارق الأمور، ونسي الناس أمر العصبية مسلمهم وكافرهم... ولذلك لما افترق أمر بني أمية وبني هاشم بالإسلام، إنما كان ذلك الافتراق بحصار بني هاشم في الشعب لا غير»[٢].

ويشير ابن خلدون إلى عامل هام في تغير موازين القوة بين بني هاشم وبني أمية، وهو وفــاة أو استشهاد العديد من رجالات بني هاشم في دفاعهم عن الدعوة وهجرة معظمهم إلى المدينة وبالتالي خلا الجو في مكة لبني أمية، وحسب تعبيره «استغلظت رياسة بني أمية في قريش»[٣] كما هلك العديد من زعماء مكة في بدر، فاستقل أبو سفيان بشرف بني أمية والتقدم في قريش. ثم يفسر ابن خلدون خسارة علي أمام معاوية، على الرغم من أن عساكر علي كانــت أكثــر عدداً من عساكر معاوية، ولكن هناك سبب أساسي أهم وهو أحد تجليات العصبية وطبائعهــا، فعلى الرغم من مكانة علي من الخلافة وفضله الذي يفوق به معاوية وتفوق جيشه من حيــث العدد، إلا أن الطرف الآخر والمتمثل بمعاوية وعساكره كانوا أكثر تماســكاً وانــسجاماً إذ أن جيش علي يتكون من «سائر القبائل من ربيعة ويمن وغيرهم، وجموع معاوية إنما هي جنــد الشام من قريش شوكة مضر وبأسهم، نزلوا بثغور الشام منذ الفتح فكانــت عــصبيته أشــد وأمضى شوكة»[٤] كما يشير ابن خلدون إلى عامل آخر مهم أضعف من إمكانات علي وهــو

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٣، ص٣.

(٢) (ن، م)، ص٤.

(٣) (ن، م)، ص٤.

(٤) ابن خلدون، العبر، ج٣ ص ٤

الخوارج، الذين كما يصفهم كسروا من جناح علي وأصبحوا عامل خطر شديد عليـــه، وأدت مواجهاته العسكرية معهم إلى إضعاف تماسك عساكره وإشاعة البلبلة بينهم، فانشغل بهم، عن معاوية، ثم بعد استشهاد علي، اتفقت الجماعة على معاوية «عندما نسي الناس شـــأن النبـــوة والخوارق ورجعوا إلى أمر العصبية والتغالب وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب ومعاوية يومئذ كبيرهم»(١)، كما ينبه ابن خلدون إلى عامل آخـــر وهـــو يـــرتبط بالـــصفات الشخصية لمعاوية وتمكنه من أساليب السياسة أو كما يسميها بضاعة السياسة «والتي لم يكـــن أحد من قومه أوفر فيها منه يداً من أهل الترشيح»(٢).

يشير ابن خلدون في فقرة هامة إلى الانقسام الذي أصاب دولة الإسلام بعـــد ســـقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، وهروب قسم من بني أمية إلى الأندلس وتأســـيس دولـــة هناك وبالتالي «انقسمت لذلك دولة الإسلام بدولتين لافتراق عصبية العـــرب»(٣) وتبـــع هـــذا الانقسام سلسلة من الانقسامات الأخرى فظهرت العديد من الدول «وانقسمت دولـــة الإســـلام بذلك دولاً متفرقة»(٤).

ويرفض ابن خلدون الرواية التي ذكرها مسكويه في كتابه تجارب الأمم والتي تعيـــد نسب مؤسسي دولة بني بويه إلى يزدجرد بن شهريار، كما يرفض الرواية التي ذكرها ابـــن ماكولا وتعيد نسبهم إلى بهرامجور بن يزدجرد، وهو يرى أنه نسب مدخول وحجته في ذلك،

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٣ ، ص٥.
(٢) (ن، م) ، ص٥.
(٣) (ن، م) ، ص٢٠٨٥.
(٤) (ن، م) ، ص٢٠٩.

قوانين قيام الدول، فهو يرى أن «أن الرياسة على قوم لا تكون في غير أهل بلدهم»[١] ويفسر ابن خلدون علة وأسباب وضع هذا النسب المزيف بقوله: «والحق أن هذا النسب مصنوع تقرب إليهم به من لا يعرف طبائع الأنساب في الوجود ولو كان نسبهم ذا خلل في الديلم لم تكن لهم تلك الرياسة عليهم وإن كانت الأنساب قد تتغير وتخفى وتنتقل من شعب إلى شعب ومن قوم إلى قوم، فإنما بطول الأعصار وتناقل الأجيال واندراس الأزمان والأحقاب، وأما هؤلاء فلم يكن بينهم وبين يزدجرد وانقطاع الملك من الفرس إلا ثلاثمائة سنة، فيها سبعة أجيال أو ثمانية أجيال ميزت فيها أنسابهم واحصيت أعقابهم، فكيف يدرك مثل هذه الأنساب الخفاء في مثل هذه الأعصار، وإن قلنا كان نسبهم إلى الفرس ظاهراً منع ذلك من رياستهم على الديلم فلا شك في هذه التقادير في ضعة هذا النسب»[٢].

وعند حديثه عن الخلفاء المعاصرين لدولة بني بويه فإنه يشير إلى حالة الضعف التي وصلت إليها الخلافة وحالة الاستبداد التي وصلت إليها دولة بني بويه على الخلافة، وانفصلت معظم أجزاء الخلافة عنها ولم يبق للخلفاء إلا بغداد ونواحيها ما بين دجلة و الفرات وأمراؤهم مع ذلك مستبدون عليهم.. «وكانت الخلافة حاصلة للعباسي المنصوب لفظاً المسلوب معنى»[٣]، فالسيطرة والتحكم لصاحب العصبية، أما منصب الخلافة فقد جُرد من قوته وتحول إلى شكل بلا مضمون.

ويعلق ابن خلدون على وفاة الخليفة العباسي الناصر، بقوله «ويقال إنه الذي أطمع التتر بملك العراق لما كانت بينه وبين خوارزم شاه من الفتنة، وكان مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسيب ويلبس سراويل الفتوة شأن العيّارين من أهل بغداد،

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٣، ص٤٨٢.
(٢) (ن، م) ، ص٢٠٩.
(٣) (ن، م) ، ص٥١٤.

وكان له فيها سند إلى زعمائها يقتصه على من يلبسه إيّاها، وكان ذلك كله دليلاً على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم»[١].

ويرسم ابن خلدون مشهدا مروعا لسقوط بغداد بيد التتار، فالعصبية ضعيفة، والهرم أصاب الدولة، والفتن مشتعلة بين السنة والشيعة والحنابلة وسائر أهل المذهب وبين العيارين والدعار والمفسدين، والأوضاع الاقتصادية غير مستقرة، وخيانة وزير المستعصم ابن العلقمي الرافضي، كما وصفه ابن خلدون، كلها عوامل اجتمعت وأدت إلى الكارثة إذ «نزل هولاكو بغداد، وخرج إليه الوزير مؤيد الدين بن العلقمي فاستأمن لنفسه ورجع بالأمان إلى المستعصم، وأنه يبقيه على خلافته كما فعل بملك بلاد الروم، فخرج المستعصم ومعه الفقهاء والأعيان فقبض عليه لوقته، وقتل جميع من كان معه ثم قتل المستعصم شدخاً بالعُمُد ووطأً بالأقدام لتجافيه بزعمه عن دماء أهل البيت، وذلك سنة ست وخمسين، وركب إلى بغداد فاستباحها واتصل العبث بها أياماً، وخرج النساء والصبيان وعلى رؤوسهم المصاحف والألواح فداستهم العساكر وماتوا أجمعين، واستولوا من قصور الخلافة وذخائرها على ما لا يبلغه الوصف ولا يحصره الضبط والعدّ، وألقيت كتب العلم التي كانت بخزائنهم جميعاً في دجلة، وكانت شيئاً لا يعبر عنه مقابلة في زعمهم بما فعله المسلمون لأول الفتح في كتب الفرس وعلومهم» ويعلق ابن خلدون على نهاية المشهد بقوله: «وانقرض أمر الخلافة الإسلامية لبني العباس في بغداد، وأعاد لها ملوك الترك رسماً جديداً في خلفاء نصبوهم هنالك من أعقاب الخلفاء الأولين... والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين»[٢].

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٣، ص٦٤٩.

(٢) (ن، م) ، ص٦٥٢.

أما دعوة صاحب الزنج الذي ادّعى النسب العلوي فيرى ابن خلدون أن «هذه الدعوة فيها اضطراب منذ أوّلها فلم يتم لصاحبها دولة»[١] وقد اعتبر النسب الذي ادعاء هو نسب مزيف وغير صحيح وساق الأدلة على ذلك، بعد أن استشهد كذلك برأي المسعودي وابن حزم في الأمر، ويرى ابن خلدون انه «ولأجل انتحاله هذا النسب وبطلانه في دعاويه فسد أمره فقتل ولم تقم له دولة بعد أن فعل الأفاعيل»[٢].

وينتقد ابن خلدون مذهب الشيعة الاثني عشرية، وبعد أن يرد على أقوالهم ويفند أفكارهم، يعلق على انتظارهم خروج الإمام المنتظر من السرداب بقوله «وهؤلاء من الجهل بحيث ينتظرون من يقطع بموته مع طول الأمد، لكن التعصب حملهم على ذلك، وربما يحتجون لذلك بقصة الخضر والأخرى باطلة، والصحيح أن الخضر قد مات»[٣].

وفي بداية حديثه عن دولة العبيدين، يُدافع ابن خلدون عن صحة نسبهم، مع أنه ينتقد أفكارهم، ويرى أن أولهم هو «عبيد الله المهدي... ولا عبرة بمن أنكر هذا النسب من أهل القيروان وغيرهم». ويشير إلى الحجج التي استند إليها من يدّعون زيف نسبهم، كالمحضر الذي أصدره الخليفة في بغداد وشهد عليه كبار العلماء ورجالات من أهل البيت واعتبرها شهادة سماع، ويستدل على صحة هذا النسب بكتاب المعتضد إلى أبن الأغلب بالقيروان، وابن مدرار بسجلماسة، يغريهم بالقبض عليه لما ساروا إلى المغرب، ويعتبر ذلك دليل على صحة هذا النسب، كما يستشهد بشعر الشريف الرضي، واعتبر أن «نسبهم كان منكراً في بغداد عند أعدائهم شيعة بني العباس منذ مائة سنة فتلوّن الناس بمذهب أهل الدولة» أي أنه يعتبر هنا أن الناس تتأثر بأحكام أهل السلطة والحكم وكأنه يقول الناس على دين ملوكهم ويرى ابن خلدون

(١) ابن خلدون، العبر، ج٤، ص٢٢.
(٢) (ن، م) ، ص٢٣.
(٣) (ن، م) ، ص٣٦.

أن «طبيعة الوجود في الانقياد إليهم وظهور كلمتهم حتى في مكة والمدينة أدل شيء على صحة نسبهم وأما من يجعل نسبهم في اليهودية والنصرانية ليعمون القدم وغيره فكفاه ذلك إثماً وسفسفة»[١].

أما القرامطة، فيعتبر ابن خلدون أن دعواهم في «غاية الاضطراب مختلة العقائد والقواعد، منافية للشرائع والإسلام في الكثير من مزاعمهم»[٢] وبعد أن وضّح ابن خلدون كيفية ظهور هذه الدعوى، أشار إلى الأسباب والعلل التي تؤدي لظهور مثل هذه الدعاوي واعتبر أن أفكارهم شنيعة ومتعارضة، «يهدم بعضها بعضاً، وتشهد عليهم بالكذب، والذي حملهم على ذلك إنما هو ما اشتهر بين الشيعة من أمر المهدي مستندين فيه إلى الأحاديث التي خرّجها بعضهم، وقد أريناك عللها في مقدمة هذا الكتاب... ومنهم من بنى أمره على الكذب والانتحال، عساه يستولي بذلك على حظ من الدنيا ينال به صفقة»[٣].

في تحليل ابن خلدون لكيفية وصول ابن الأحمر للسلطة في الأندلس وتأسيسه لدولة بني الأحمر، دون الاعتماد على عصبية حقيقية، وهو هنا يُقدم هذا النموذج ويعتبره حالة خاصة في الوصول إلى الحكم، وهو يُقدم لهذه الحالة النادرة تفسير يميزها عن غيرها من حالات الوصول للسلطة والملك، وهذا التحليل والتفسير يدل على مدى الموضوعية التي اتسم بها ابن خلدون في منهجه، وهو يشير لذلك بقوله «واستبد السلطان الفقيه ابن الأحمر بملك ما بقي من الأندلس وأورثه عقبة من غير قبيل ولا كثير عُصبة ولا استكثار من الحامية وسبب ذلك ما قدمناه في الكتاب الأول من أفقاد القبائل والعصائب بأرض الأندلس جملة فلا تحتاج الدولة

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٤، ص٣٨.

(٢) (ن، م) ، ص١٠١.

(٣) (ن، م) ، ص١٠٢.

هناك إلى كبير عصبية»[١]، ثم يعمد ابن خلدون إلى تحليل هذه الحالة وتقديم تفسير يتناسب معها، مع عدم إغفاله لدور العصبية بشكل كامل وذلك بقوله: «وكان للسلطان ابن الأحمر في أول أمره عصبية من قرابته بني نصر وأصهارهم بني اشقيلولة وبني المولى ومن تبعهم من الموالي والمصطنعين كانت كافية في الأمر من أوّله مع معاضدة الطاغية على ابن هود وثوار الأندلس، ومعاضدة ملك المغرب على الطاغية والاستظهار بالأعياص على ملك المغرب، فكان لهم بذلك كله أقدار على بلوغ أمرهم وتمهيده، وربما يُفهم من مدافعة الطاغية اجتماع الخاصة والعامة في عداوته، والرهب منه بما هو عدو للدين فتستوي القلوب في مدافعته ومخافته فينزل ذلك بعض الشيء منزل العصبية»[٢]، إذ يشير ابن خلدون هنا إلى عامل آخر وهو وجود عدو خارجي يهدد الجميع فتجتمع المتنافرات في سبيل مدافعته ومقاومته لأنه خطر يهدد الجميع، ليلعب هذا العامل وإلى حدّ ما دور العصبية في تجميع الناس نحو هدف محدد، ومصلحة مشتركة.

وفي حديثه عن ملوك بني ادفونش من الجلالقة، ينتقد رواية لابن حيان تجعلهم من نسل الغوط، ولكن ابن خلدون يعتبر أن ذلك ليس صحيحا والسبب أو العلة بذلك أن «أمة الغوط قد دثرت وغبرت وهلكت وقل أن يرجع أمر بعد إدباره، وإنما هو ملك مستجد في أمة أخرى»[٣].

ويعقد ابن خلدون مقارنة بين حال العرب في الأندلس بالفترة التي سقطت فيها الدولة الأموية في المشرق وبداية الدولة العباسية، واعتبرها فترة افتتن فيها العرب بالأندلس، وانتهز الفرنج فرصتهم فاسترجعوا بلادهم إلى برشلونة، ثم دبّ الخلاف والمنافسة بين ملوكهم كالذي

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٤، ص٢٠٦.
(٢) (ن، م) ، ص٢٠٧.
(٣) (ن، م) ، ص٢١٥.

حصل مع المسلمين، فكانت النتيجة المزيد من الانشقاق بين صفوفهم وأدى هذا لضعفهم. «فلما كانت دولة المنصور بن أبي عامر شمر المنصور لغزوهم واستباح بلادهـم، وأثخـن فـي أعمالهم وافتتح برشلونة وخربها»[١].

وهو هنا يدعو لأخذ العبرة والاستفادة من هذه الأحداث فقوانين القوة والضعف تفعـل فعلها عند العرب كما عند الفرنجة، والذكي من يعتبر ويتعظ ويستفيد من تجارب الآخرين.

ويظهر ابن خلدون في مواقف عديدة النقد الذاتي لما يكتب وينقل، فعندما يشعر بأنه لم يستوفِ مسألة ما حقها يعترف بذلك وينبه القارئ للأمر، وهذا يدل علـى الموضـوعية والإحـساس بالمسؤولية العالية تجاه ما يكتب ومن ذلك قوله عند حديثه عن الدولة الخانية في بلاد ما وراء النهر: «نقل ابن الأثير هذا الخبر عن اضطراب عنده فيه، على أن أخبار هذه الدولة الخانيـة في كتابه ليست جلية ولا متضحة، وأرجو إن مدّ الله في العمر أن أحقق أخبارهـا بـالوقوف عليها في مظان الصحة وألخصها مرتبة، فإني لم أوفها حقها من الترتيب لعدم وضوحها فـي نقله»[٢].

ويحرص ابن خلدون على الالتزام بمنهجه في ترتيب أخبار كتابه كما حددها في المقدمة. وعند بداية حديثه عن دولة بني أيوب يشير إلى الحالة التي وصلت إليها دولة العلـويين فـي مصر وهي نهاية طبيعية إذ أن هذه الدولة "قد أخلفت جدتها وذهب استفحالها واستبد وزراؤها على خلفائها فلم يكن الخلفاء يملكون معهم، وطمع الإفرنج في سواحلهم وأمصارهم لما نـالهم

---

(١) ابن خلدون، العبر، ج٤، ص٢٢١.

(٢) (ن، م) ، ص٤٧٣.

من الهرم والوهن"[١] أي ان هذه الدولة قد وصلت إلى مرحلة الهرم والسقوط، وستكون هـذه النهاية على يد صلاح الدين الأيوبي والذي سيؤسس دولة جديدة لتبدأ مرحلة جديدة من تاريخ مصر والشام.

حظيت دولة الترك عند ابن خلدون بأهمية خاصة إذ انه يبدأ حديثة عنهم، بتمهيد عن انساب الترك ثم يحيل القارئ إلى المقدمة، إذ فصّل بهذا الموضوع كثيراً، ثم يبين المنشأ الجغرافي لهم وامتدادهم المكاني ويشير إلى أنهم "ملكوا الجانب الشمالي من المعمور في النصف الشرقي منه قبالة الهند والعراق في ثلاثة أقاليم هي: السادس والسابع والخامس"[٢] ويحرص على مقارنتهم بالعرب وكأنه يشير إلى التشابه بالصفات إذ يعتبرهم كالعرب "أهل حرب وافتراس ومعاش من التغلب والنهب إلا في الأقل"[٣].

أما الطريقة التي تسلل بها الأتراك إلى مراتب الحكم والسلطة في الدولة العربية الإسلامية، فيربطها ابن خلدون بضعف العصبية العربية وانقسامها، وتأثير عوامل الترف والبذخ التي أدت إلى ضعف شوكتهم والتنازع فيما بينهم مما دفع الحكام إلى الاستعانة بالأتراك للتصدي للمنازعين لهم على الحكم والسلطة، فبعد أن كانت "عصبية العرب مستفحلة وشوكتهم قائمة مرهفة ويدهم ويد سلطانهم في الأمر جميعاً ومرماهم إلى العز والمجد واحد"[٤].

ثم انقلبت الصورة، واحتاج "السلطان في القيام بأمره إلى الاستظهار على المنازعين فيه من قومه بالعصبية المدافعة دونه والشوكة المعترض شباها في أذياله، حتى تجدع أنوفهم عن

---

[١] ابن خلدون، العبر ، ج٥ ص ٣٣٢

[٢] (ن، م) ، ص ٤٣٨

[٣] (ن، م) ، ص ٤٣٩

[٤] (ن، م) ، ص ٤٣٨

التطاول إلى رتبته"[١] ثم انتظموا داخل جسد الدولة وتعلموا فنون الحكم والسياسة والحــرب. "فلم يزل هذا دأب الخلفاء في اصطناعهم، ودعامة سرير الملــك بعمــدهم وتمهيــد الخلافــة بمقاماتهم حتى سموا إلى درج الملك وطمحت أبصارهم إلى الاستبداد فتغلبــوا علــى الدولــة وحجروا على الخلفاء"[٢].

وبعد أن فعل الترف فعله في الدولة "واستغرقت في الحضارة ولبثت أثواب الــبلاء والعجــز ورميت الدولة بكفرة التتر الذين أزالوا كرسي الخلافة وطمسوا رونق البلاد وادالوا بالكفر من الإيمان بما اخذ أهلها عند الاستغراق في التنعم والتشاغل في اللذات والاسترسال في التــرف من تكاسل الهمم والقعود عن المناصرة والانسلاخ من جلدة البأس وشعار الرجولية"[٣] وبعــد ان وصف ابن خلدون الحالة المرعبة التي وصلت إليها حال الدولة والخلافة وسرد عوامــل الضعف التي دبت في جسدها وأدت إلى سقوطها المدوي على يد التتار يشير إلى مسالة هامة جداً ينفذ فيها إلى باطن التاريخ ليحلل مسالة الرق والنتــائج الايجابيــة لــه بحمايــة الــديار المصرية، من المد المغولي اذ كان الجيش في مصر يتكون من الأرقاء الــذين يجلبــوا مــن القبائل التركية، وخاصة تلك التي بطش بها التتار وهي قبائل تتصف بصفات وأخلاق البداوة وأحسن ابن خلدون بوصفهم بقوله:" يدخلون في الدين بعزائم إيمانية وأخلاق بدوية لم يدنسها لؤم الطباع، ولا خالطتها أقذار اللذات ولا دنستها عوائد الحضارة ولا كسر من سورتها غزارة الترف"[٤].

---

[١] ابن خلدون ، العبر ، ج٥ ، ص ٤٣٩
[٢] (ن، م) ، ص ٤٤٠
[٣] (ن، م) ، ص ٤٤١
[٤] (ن، م) ، ص ٤٣٩

وقد فسّر ابن خلدون حرص أهل الملك على جلبهم والتنافس في أثمانهم وذلك لــيس بقــصد الاستعباد وإنما "اكثاف للعصبية وتغليظ للشوكة ونزوع إلى العصبية الحامية...... ودرجوهم في مراتب الدولة فيسترشح من يسترشح منهم لاقتعاد كرسي السلطان والقيام بأمور الإسلام"[١] واعتبر ابن خلدون أن لإدخالهم في جسد الدولة نتائج إيجابية فلا يزال نشوء مــنهم يــردف نشوءا وجيل يعقب جيلاً والإسلام يبتهج بما يحصل به من الغناء والدولة ترف أغصانها مــن نضرة الشباب"[٢] أي انه اعتبرهم عامل تجديد وبث للحيوية والشباب في الدولة.

أما عند حديث ابن خلدون عن نسب السلطان المملوكي برقوق، وكان معاصرا له فقد وقع في إحدى المغالط التي انتقد المؤرخين بها وهي التقرب لأصحاب التجلة، إذ أن الروايــة التــي ساقها ابن خلدون وتتحدث عن وصول انس الغساني والد الأمير برقوق وانتظامه في الأمراء وذكر انه يقال إن هذا السلطان من قبيلة جركس الساكنة ببلاد الشمال في الجبال المحيطة ببلاد القفجاق والروس وهي من غسان الداخلين إلى بلاد الروم مع أميرهم جبلة بن ألأيهم، فاختلطوا بسكان المنطقة وحالفوا قبائل جركس وخالطوهم وتصاهروا معهم حتى تلاشت قبيلتهم فلا يبعد مع هذا أن تكون أنسابهم قد تداخلت معهم، فمن انتسب إلى غسان من جركس وهو مصدق في نسبه ويستأنس له بما ذكره فهو نسبة قوية في صحته"[٣] ولا يخفى هنا على المتدبر ما تحتويه هذه الرواية من ضعف حتى أن ابن خلدون نفسه يبدو غير مقتنع بها تماماً لدرجة أنه يختــتم الرواية بقوله "فهو نسبة قوية في الصحة" أي أنه لم يظهر الجزم والقناعة التامــة ويبــدو أن الأمر له دوافع سياسية أو خشية من بطش السلطان برقوق.

---

[١] ابن خلدون ، العبر ، ج٥ ، ص ٤٤١

[٢] (ن، م) ، ص ٤٤٢

[٣] (ن، م) ، ص ٥٦٢

ويتكرر انتقاد ابن خلدون الشديد لمن يسعون للتمرد على الدولة ويهاجمهم بشدة ويطالب بان يتخذ بحقهم عقوبات قاسية خاصة أن لم يمتلكوا العصبية اللازمة لنجاح تحركاتهم، وبما تسببه تحركاتهم من فتن ومشاكل للدولة، ويصف احدها بقوله:" وكان بدمشق جماعة من الموسوسين المسامرين لطلب العلم بزعمهم، متهمون في عقيدتهم بين مجسم ورافض وحلولي، جمعت بينهم انساب الضلال والحرمان، وقعدوا عن نيل الرتب بما هم فيه، تلبسوا بإظهار الزهد والتكبر على الخلق، حتى على الدولة في توسعة بطلان الأحكام والجباية عن الشرع والسياسة التي تداولها الخلفاء"[١] وأعتبر ابن خلدون أن جباية الضرائب مهمة للدولة من أجل ما يسميه "الوازع السلطاني والمعونة على الدفاع"[٢]. فالأموال والجباية شريان مهم لتغذية الدولة بأسباب الدفاع والاستمرار على أن لا يخرج الأمر عن الاعتدال فالظلم عند ابن خلدون مؤذن بخراب العمران، والمال كذلك مهم للعمران وهو يعتبر أن قتل أمثال هؤلاء أمر "أوجبته السياسة"[٣].

أما دولة بني سلجوق فهي نموذج لقيام وسقوط الدول عند ابن خلدون وقد قدم بملخص مكثف حال هذه الدولة بتلميح واضح إلى نظريته حول قيام وسقوط الدول في المقدمة ومن ذلك قوله:" وقد ظهر لذلك العهد بنو سلجوق وغلبوا ملوك الترك على أمرهم وأصبحوا في عداد ولاتهم شان الدول البادية الجديدة مع الدول القديمة الحاضرة، ثم قارعوا بني سبكتكين وغلبوهم على ملكهم فيما بعد المائة الرابعة واستولوا على ممالك الإسلام بأسرها، وملكوا ما بين الهند ونهاية المعمور........ واستفحلت دولتهم بما لم تنته إليه دولة بعد دولة العرب والخلفاء في الملة"[٤] ثم يشير ابن خلدون إلى حالة الهرم والسقوط لدولة بني سلجوق وهي

---

[١] ابن خلدون ، العبر ، ج٥ ، ص ٥٦٨

[٢] (ن، م) ، ص ٥٦٩

[٣] (ن، م) ، ص ٥٩٥

[٤] (ن، م) ، ص ٦١٢

الإشارة التي يكررها ابن خلدون في نهاية حديثه عن كل دولة من الدول التي يتتبع تاريخهــا وبرنامجها كما يسميه أحياناً ويصف هذه النهاية بقوله: "وانقرضت بعد مائتين من السنين شان الدول"[١].

في بداية حديث ابن خلدون عن الطبقة الرابعة من العرب المستعجمة يشير وبتحليــل عميق ينفذ إلى باطن التاريخ، ويفسر قيام ونهاية هذه الطبقة الهامــة مــن طبقــات العــرب، مخضعا إياها إلى قوانينه في قيام وسقوط الدول وتأثير الترف والبذخ في هرم الدول ونهايتها، ويوضّح ابن خلدون في نص عميق ودقيق عوامل القوة الثلاثة والتي يعتبرها السبيل الذي أدى إلى قوة العرب وتفوقهم وانتصارهم على الأمم الأخرى وهي:" خشونة الدين وبداوة الأخلاق، ومضاء المضرب"[٢]. فبعد الأنتصارات الكبيرة لمضر و من ساندها من العرب علــى أمــم العالم" انقلبت أحوالهم من خشونة البداوة وسذاجة الخلافة إلى عز الملك وتــرف الحــضارة ففارقوا الحلل وافترقوا على الثغور البعيدة واستفحل ملكهم........ وبلغوا من الترف والبــذخ ما لم تبلغه دولة من دول العرب والعجم من قبلهم وطال نومهم في ظل الغرف والسلم حتــى الفوا الحضارة ونسوا عهد البادية وانفلتت من أيديهم الملكة التي نالوا بهــا الملــك وغلبــوا الأمم"[٣]. وهو هنا يشير إلى العوامل الثلاثة السالفة الذكر عندما يتحدث عن الملكــة، وهــذا النص يحيل بشكل واضح إلى الشرح المفصل الذي قدمه ابن خلدون في المقدمة عن الحضارة وأثرها على قيام وسقوط الدول ودور الترف والبذخ في إضعاف الدولة وإسقاطها، ومن هــذه القوانين كما وردت في المقدمة وللتذكير قوله:" في أن الحضارة غاية للعمران ونهاية لعمــره

---

[١] ابن خلدون ، العبر ، ج٥ ، ص ٦١٣
[٢] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٣
[٣] (ن، م)، ص ٤

وإنها مؤذنة بفساده"[١] وقوله في "أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع"[٢] وقوله في "اتساع نطاق الدولة إلى نهايته ثم تضايقه طورا بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها"[٣].

وبيّن ابن خلدون بداية الخلل الذي أصاب الدولة العربية وذلك باستغناء السلاطين عن العرب وأنفتهم من مشاركيهم في النسب أن يشاركوهم في الحكم حتى لا يتطاولوا ويطمحوا للحكم فاستخدموا غير العرب حتى "كثروا بهم قبيلتهم من العرب الذين أقاموا الدولة ونصروا الملة ودعموا الخلافة....... وساموهم خطة الخسف والذل فانسوهم ذكر المجد وحلاوة العز، وسلبوهم نصرة العصبية"[٤] أما العناصر الدخيلة وكشأن وطبائع الدول فقد سموا للسلطة والاستبداد "فجحدوا الخلفاء وقعدوا بدست الأمر والنهي"[٥].

وهو يقدم تشخيصا دقيقا لما آل إليه حال العرب من الأندثار والضعف فقد "اندرج العرب أهل الحماية في القهر، واختلطوا بالهمج ولم يراجعوا أحوال البداوة لبعدها ولا تذكروا عهد الأنساب لدروسها، فدثروا وتلاشوا شان من قبلهم وبعدهم" وانقرض الملك العربي الإسلامي وطرق الدول الهرم الذي هو شانها"[٧]، وقد وصل التغيير حتى اللسان المضري الذي وقع به الإعجاز ونزل به القرآن، "فثوى فيهم وتبدل أعرابه فمالوا إلى العجمة"[٨] وقد تحدث ابن خلدون بالتفصيل عن هذا الأمر في المقدمة تحت عنوان في "ان لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر"[٩].

---

[١] ابن خلدون ، المقدمة ، ج٢، ص٢٢٦

[٢] (ن، م) ، ص٩٢

[٣] (ن، م) ، ص٩٩

[٤] (ن، م) ، ص ٤

[٥] ابن خلدون ، العبر، ج٦ ، ص ٤

[٧] (ن، م) ، ص ٥

[٨] ابن خلدون ، العبر، ج٦ ص ٦

[٩] ابن خلدون ، المقدمة ، ج٢، ص٢٥٢

بعد أن وضح ابن خلدون وانتقد بعض الروايات التي تفسر العوامل والظروف التـي جـاءت بالهلاليين إلى بلاد المغرب أشار إلى الخراب الكبير الذي الحقوه في العمـران، "واكتـسحوا المكاسب وخربوا المباني وعاثوا في محاسنها وطمسوا من الحسن والرونق معالمها .... واضطرب أمر أفريقية وخرب عمرانها وفسدت سابلتها"[١]. "واحتطبوا الشجر واظهروا فـي الأرض الفساد"[٢]، أما عن موقفه من أشعار الهلاليين كمصدر للمعلومة.والأخبار فقد رأى ان في "هذه الأشعار كثير دخلته الصنعة وفقدت فيه صحة الرواية فلذلك لا يوثق به ولو صـحت روايته لكانت فيه شواهد بأيامهم ووقائعهم مع زناته وحروبهم، وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحوالهم لكننا لا نثق بروايتها".[٣] وهنا يتجلى التزام ابن خلدون بمنهجه من حيث تحكـيم العقل والابتعاد عن التهويل والمبالغة وتحري الصحيح من الأخبار.

ويكرر ابن خلدون العديد من الشواهد على قاعدة من قواعد مقدمته التي تحدث عنهـا وهـي قاعدة تشير إلى العلاقة بين الكثرة والقوة مع وجود العصبية[٤].

ومن ذلك قوله:" ورياسة أولاد سباع في أولاد علي بن سباع وأولاد عثمان بن سـباع وأولاد علي اشرف منهم واعز بالكثرة والعدد[٥] وقوله:" كان لبني يزيد هؤلاء محل من زغبة بالكثرة والشرف"[٦]. وقوله وهؤلاء العطاف والديالم اقل عدداً من سويد وأولياؤهم في فتنتهم مع بني عامر لمكان العصبية من نسب مالك، ولسويد عليهم اعتزاز بالكثرة"[٧].

---

[١] ابن خلدون ، العبر، ج٦ ص ٦
[٢] (ن، م) ، ص ٢٤
[٣] (ن، م) ، ص ٢٢
[٤] ابن خلدون ، المقدمة ، ج١ ، ص ٢٧٥
[٥] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ص ٤٢
[٦] (ن، م)، ص ٤٩
[٧] (ن، م)، ص ٥٩

بدأ ابن خلدون كتابه الثالث بالحديث عن البربر وقد مهد للحديث عنهم بمقدمة وضح فيها نمط حياتهم ومدى تشابههم مع العرب وامتدادهم الجغرافي ثم تطرق إلى الروايات التي تتحدث عن سبب تسميتهم بالبربر.

ولكن المنهج الخلدوني بالنقد والتمحيص وإعمال ميزان العقل وإخضاع الأخبار لقواعد العمران يتجلى في الأسلوب الذي عالج به الروايات التي تحدث بها عن أصل البربر فبعد أن سرد هذه الروايات تتبعها بالتفنيد والنقد والمعالجة وقد علق على هذه الروايات بقوله:" واعلم أن هذه المذاهب كلها مرجوحة وبعيدة عن الصواب".[١] " فأما القول بأنهم من ولـد إبـراهيم فبعيد لأن داود الذي قتل جالوت وكان البربر معاصرين له ليس بينه وبين اسحق بن إبراهيم أخي نقشان الذي زعموا انه أبو البربر إلا نحو عشرة أبناء ذكرناهم أول الكتاب، ويبعـد أن يتشعب النسل فيهم مثل هذا التشعب[٢] وهو هنا يرفض هذه الرواية لعدم توافقها مع الحسابات السليمة للسلالات البشرية ولمفهومه حول الجيل وتفرعاته كما أشار إليها في المقدمة.

ثم ينتقل إلى الرواية الثانية، والتي تزعم "أنهم من ولد جالوت او العماليق وإنهم نقلوا من ديار الشام وانتقلوا فقول ساقط يكاد يكون من أحاديث خرافة"[٣]. أما عن مسوغات ابـن خلدون لهذا النقد والأسباب التي ساقها لرفضها فهي أن مثل هذه الأمة المـشتملة علـى أمـم وعوالم ملأت جانب الأرض لا تكون منتقلة من جانب آخر وقطـر محـصور..... كمـا أن افريقش الذي يزعمون انه نقلهم قد ذكروا انه وجدهم بها وانه تعجب من كثـرتهم وعجمـتهم

---

[١] ابن خلدون، العبر، ج٦ ، ص ١١٢

[٢] (ن، م) ، ص ١١٣

[٣] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ١١٣

وقال ما أكثر بربرتكم، فكيف يكون هو الذي نقلهم". ثم يعلق ابن خلدون على هذه الرواية التي يصفها بالخرافية بعبارة قوية بقوله:" فما الذي يحوجنا إلى التعلق بهذه الترهات"[١].

أما الرواية التي تنسبهم إلى حمير أو مضر فيعتبرها ابن خلدون "منكر من القول" "وكلام باطل لا شك فيه" "وانه من تكاذيب مؤرخي اليمن أما رواية ابن قتيبة والتي ترجعهم إلى جالوت فاعتبرها"، "ابعد عن الصواب" واعتبرها "غاية في البعد وغفلة من ابن قتيبة ووهماً"[٢]، أما روايات نسابة البربر فتزعم أن بعض شعوبهم من العرب ويعتبر ابن خلدون أن هذه "كلها مزاعم" ويستثني من ذلك صنهاجة وكتامة، أما الرأي الذي يدعمه ابن خلدون ويعتبره "الحق الذي لا ينبغي التعويل على غيره في شانهم أنهم من ولد كنعان" ويخاطب القارئ بقوله: فلا يقعن في وهمك غير هذا"[٣].

ثم ينتقل ابن خلدون للحديث وبطريقة تحليلة جغرافية عن السبب في تسمية المغرب ويشير ضمن تحليله هذا إلى فكرة كروية الأرض، وبنص صريح في احد أقسام تحليله وذلك بقوله: "والسبب في ذلك أن الأرض كروية الشكل"[٤]. وهو يجسد هنا المطالب التي طالب بها في المقدمة من حيث ضرورة أن يلم المؤرخ بأنواع متعددة من العلوم والمعارف ليعمل على توظيفها في فهم الأحداث وتحليلها ولا يغفل عن العوامل المتعددة التي تؤثر في الحدث وتعلله.

---

[١] ابن خلدون ، العبر، ج٦ ، ص ١١٣

[٢] (ن، م) ، ص ١١٣

[٣] (ن، م) ، ص ١١٤

[٤] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ١١٦

وفي إشارة إلى القانون العمراني الذي ذكره في المقدمة ويشير إلى ان المغلوب مولــع فــي الاقتداء بالغالب يتحدث عن بعض قبائل البربر بقوله: "وقد نسوا رطانــة الأعــاجم وتكلمــوا بلغات العرب وتحلوا بشعارهم في جميع أحوالهم"[٢].

ويصف ابن خلدون البربر بقوله: "أنهم جيل عزيز على الأيام، وأنهم قــوم مرهــوب جانبهم شديد بأسهم، كثير جمعهم مظاهرون لأمم العالم وأجياله من العرب والفرس ويونــان والروم"[١].

ولكن أصابهم ما يصيب الدول في تقلبها وطبائعها وذلك بان "تلاشت عصابتهم بما حصل لهم من ترف الملك والدول التي تكررت فيهم قلت جمــوعهم وفنيــت عــصبيتهم وعــشائرهم وأصبحوا خولا" للدول وعبيداً للجباية، واستنكف كثير من الناس عن النسب فهيم لأجل ذلك"[٣] ثم يقدم ابن خلدون تفسيراً لاعتناق بعض البربر لمذهب الخوارج بعد أن رسخت فيهم كلمــة الإسلام وصور الأمر وكأنه مرض أو وباء انتقل من العراق إلى بلاد المغرب مع العرب.

وذلك بقوله ثم نبضت فهيم عروق الخارجية فدانوا بها ولقنوها من العرب الناقليها من منبعها بالعراق ..... وفشت هذه البدعة وأعقدها رووس النفاق من العرب وجراثيم الفتنة من البربر ذريعة إلى الأنتزاء على الأمر فاختلوا في كل جهة"[٤].

وهذا تحليل ينفذ إلى باطــن التاريخ وعلل الأحــداث كما طالب ابــن خلــدون فــي المقدمة ولا يقف عند ظاهر الأخبار، ويصف ابن خلدون بعد ذلك ريح الخوارج من البربر في أفريقية بأنها قد ركدت، "وانحصدت شوكة البربــر واستكانوا للغلب وأطاعوا الــدين والقــت

---

[١] ابن خلدون، العبر، ج٦ ،ص ١٢٠

[٢] (ن، م)، ص ١٢١

[٣] (ن، م)، ص ١٢٢

[٤] ابن خلدون، العبر ، ج٦ ، ص ١٢٩

الدولة الضريبة على البربر"[1]، لتترسخ بعد ذلك دولة الاغالبة التي انتهت سنة ست وتسعين ومئتين على يد كتامة التي تبنت الدعوة الرافضية، ثم يتوقف ابن خلدون ليعيد التأكيد على النسق العام لسير كتابه، وهو تتبع قيام وسقوط الدول، ليشهد المغرب خروج العرب من الملك والحكم حتى عهد ابن خلدون، لتحل مكانهم عصبية جديدة وقوة جديدة، ويصف ابن خلدون المشهد بقوله:" فكان ذلك آخر عهد العرب بالملك والدولة بافريقية وذهبت ريح العرب ودولتهم عن المغرب وأفريقيا "[2]. وهو يرسم هنا مشهداً يتكرر مع بداية ونهاية الحديث عن الدول الفاعلة في التاريخ، والعبر المستفادة من ذلك وعوامل الصعود والهبوط ودور العصبية والبذخ والرفاهية والحضارة في هذه الدينامية المحركة للتاريخ عبر صفحات الكتاب.

في حديث ابن خلدون عن دولة بني أبي حفص ملوك افريقية من الموحدين، فإنه يشير إلى كبيرهم في المصامدة والذي يسمى الشيخ، كما كان المهدي يسمى بالإمام وهو عمر بن يحيى، والذي ينسب في النهاية إلى سيدنا عمر بن الخطاب حسب الرواية التي ذكرها نسابة الموحدين وعلى رأسهم ابن نخيل ويقبل ابن خلدون هذه الرواية ويحيل الأمر إلى أحد قوانينه في المقدمة والمتعلق بالأنساب والعصبية، ويعلق ابن خلدون على الخبر بقوله "هكذا نسبه ابن نخيل وغيره من الموحدين ويظهر منه أن هذا النسب القرشي وقع في المصامدة والتحم به، واشتملت عليه عصبيتهم شان الأنساب التي تقع من قوم إلى قوم وتلتحم بهم كما قلناه أول الكتاب"[3] وهو هنا يشير إلى حديثه في المقدمة عن اختلاط الأنساب كيف يقع[4].

---

[1] ابن خلدون، العبر، ج٦ ،ص ١٣٣

[2] (ن، م) ، ص ١٣٤.

[3] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٣٢٧

[4] ابن خلدون ، المقدمة ، ج١ ، ص ٢١١

ويقدم ابن خلدون تحليلا وتفسيرا حول التحول الحضاري الذي طرأ على صنهاجة من البربر بعد انقراض ملكهم وتغلب الأعراب من هلال وسليم على سائر النواحي بأفريقيــة، "وكثــروا ساكنها وتغلبوا عليهم اخذ هذا الفعل بمذهب العرب وشعارهم، وشارتهم في اللبــوس والــزي والظعون وسائر العوائد، وهجروا لغتهم العجمية إلى لغتهم ثم نسوها كــأن لــم تكــن شــان المغلوب في الاقتداء بغالبه"[١] وهو هنا يشير إلى احد قوانين العمران في مقدمتــه وهــو أن "المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"[٢].

يفتتح ابن خلدون حديثه عن زناته من قبائل البرير باستعراض للروايات التي تتحدث عن نسب زناته وأصولها ويناقشها واحدة تلو الأخرى وقد علّق على بعضها بقولــه:" وهــذا أصح، وهذا موثوق، وهذا ليس منه شيء صحيح، وقوله رواية مختلطة، وأمــر بعيــد عــن القياس، وهذا وهم، وهذا قول مرجوح وبعيد من الصواب، وهذا بعيد في العادة"[٣]. وقد أشرت هنا لهذه العبارات لما تتضمنه من دلالة توضح مدى النقد المنهجي الذي يمارسه ابن خلــدون مع تعدد الروايات واضطرابها وبعد العديد منها عن معايير العقل وقــوانين العمــران لكنــه يستعرض معظم الآراء ويقابلها ببعضها البعض ويختتم كلامه عن نسب زناته بقوله: "وهــذا ملخص الكلام في شعوب زناته وأنسابهم بما لا يوجد في كتاب"[٤].

ثم يقدم ابن خلدون ملخص للوجود العربي بافريقية والقوة والمجد الذي وصــل إليــه الحكــم العربي والدولة العربية، خاصة بعد أن أذعن البربر لحكم الإسلام "وملكت العرب واســتقل بالخلافة ورياسة العرب بنو أمية، اقتعدوا كرسي الملك بدمشق واستولوا على ســائر الأمــم

---

[١] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٣٣٩
[٢] ابن خلدون ، المقدمة، ج١ ، ٢٤٢
[٣] ابن خلدون ، العبر ، ج٧ ، ص ٤-٧
[٤] (ن، م) ، ص ٧

والأقطار وضرب الإسلام بجرانه وألقت دولة العرب بكلكلها على الأمم"[١]. ثم يبين الانقسامات التي أصابت الدولة وانقسامها إلى عدد من الدول والدور الذي لعبه الصراع بين فخذي عبد مناف ، بني أمية وبني هاشم، ثم جاءت النتيجة الحاسمة لانقسام عصبية العرب وتفرقهم وانغماسهم بملذات الحضارة وهي خروج العرب من ملك المغرب بعد هزيمة الاغالبة على يد صنهاجة ويصف ابن خلدون ذلك وهو يذكر بقوانينه في المقدمة " ورجع العرب إلى مركز ملكهم بالمشرق ولم يبق لهم في نواحي المغرب دولة"[٢] لكنه يشير إلى مسالة هامة وهي أن الدين بعد أن سقط الملك والدولة العربية في المغرب لم يتأثر لأن السكان قد "خالطت بشاشة الإيمان قلوبهم...... فلم تنسلخ الملة بانسلاخ الدولة"[٣].

وتتكرر عند ابن خلدون الإشارة إلى العلاقة بين ازدهار العلوم واستقرار وتطور العمران وهو يتحدث عن السلاطين والحكام الذين لهم أيادي وانجازات بذلك بكل ايجابية، كما أنه ينتقد بشدة كل من يساهم في خراب العمران ويطلق عليهم أوصافاً شديدة، ومن ذلك وعلى سبيل المثال قوله عن مثير للفتنة في بلاد المغرب ويدعى ابن غانية، وذلك في عهد دولة بني عبد الواد، وقد أطلق عليه وصف ناعق الفتنة لما كان له من دور في "تخطف الناس من السابلة وتخريب العمران"[٤] وفي المقابل يقدم صورة مغايرة لمن يساهم في تشييد العمران كقوله: "لم يزل عمران تلمسان يتزايد وخطتها تتسع والصروح بها بالآجر والقرميد تعالى وتشاد إلى أن نزلها آل زيان واتخذوها داراً لملكهم وكرسيا لسلطانهم، فاختطوا بها القصور المونقة والمنازل الحافلة واغترسوا الرياض والبساتين، وأجروا خلالها المياه، فأصبحت أعظم أمصار المغرب،

---

[١] ابن خلدون، العبر ، ج٧ ، ص ١٢

[٢] (ن، م) ، ،ص ١٢

[٣] (ن، م) ، ،ص ١٣

[٤] ابن خلدون ، العبر ، ج٧ ص ٩٢

ورحل إليها الناس من القاصية ونفقت بها أسواق العلوم والصنائع، فنشأ بها العلماء واشتهر فيها الأعلام"[١] وهو هنا يعيد التأكيد على القوانين العديدة التي أشار إليها في المقدمة وتوضح أهمية العمران وطرق ازدهاره وعوامل خرابه.

أما المخطط والمؤسس لهذا الإصلاح والإعمار وهو يغمراسن بن زيان ويشيد به بقوله: "وأحسن السيرة في الرعية، واستمال عشيره وقبيله وأحلافهم من زغبة بحسن السياسة والاصطناع وكرم الجوار، واتخذ الآلة ورتب الجنود والمسالح، وقرض العطاء واتخذ الوزراء والكتاب". وهو "أقواهم كاهلاً على الملك واضطلاعاً بالتدبير والرياسة"[٢].

ويرفض ابن خلدون رواية تشير إلى تأسيس مدينة تلمسان وأنها أزلية البناء وان الجدار الذي ذكر في القران في قصة الخضر وموسى عليهما السلام، هو بناحية أكادير منها، واعتبرها من "مزاعم العوام"[٢] وانه "أمر بعيد عن التحصيل لأن موسى عليه السلام لم يفارق المشرق إلى المغرب" واعتبر أن هذه الرواية تندرج تحت "مقالات التشيع المجبول عليه أهل العالم في تفضيل ما ينسب إليهم أو ينسبون إليه من بلد أو ارض أو علم أو صناعه"[٤] وهو هنا برفضه لهذه الرواية يطبق منهجه الذي نادي به في المقدمة برفض المبالغة والحذر من التشيع للآراء والمذاهب، وعدم إعمال ميزان العقل لأن ذلك يوقع بالوهم.

وفي نص آخر يصف فيه العلاقة بين الاستقرار والعمران وأثر ذلك على مستوى المعيشة والتفنن في فنون الحضارة، وذلك عند حديثة عن فاس في عهد السلطان أبي الربيع وقد وصف الحالة بقوله "وكانت أيامه خير أيام هدنه وسكونة وترفا لأهل الدولة وفي أيامه تغالى

---

[١] ابن خلدون، العبر ، ج٧، ص ٩٣
[٢] (ن، م) ، ص ٩٣
[٣] (ن، م) ، ، ص ٨٨
[٤] ابن خلدون ، العبر ، ج٧ ، ص ٩٠

الناس في أثمان العقار، فبلغت قيمتها فوق المعتاد، حتى لقد بيع كثير من الدور بفاس بـــألف دينار من الذهب العين وتنافس الناس في البناء، فعالوا الصروح واتخذوا القصور.... وتناغوا في لبس الحرير وركوب الفاره واكل الطيب واقتناء الحلي من الـــذهب والفــضة، واســـتبحر العمران وظهرت الزينة والترف"[١].

لقد دأب ابن خلدون وعند بداية حديثه عن الدول الفاعلة في التاريخ إلى تقديم نبذه جغرافيـــة عن المكان الذي ظهرت فيه هذه الدولة وهذا ما طبقه عند حديثة عن دولة الموحدين والتـــي سنتخذها هنا كنموذج لمدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه وقوانينه في قيام وسقوط الدول، يصف ابن خلدون الجغرافيا التي انطلقت منها هذه الدولة بقوله: سكنت مصمودة بجبال درن بالمغرب الأقصى وهـــي "من أعظم جبال المعمـــور بنا اعرق في الثرى أصلها وذهبت فـــي الـــسماء فروعها، وملأت الجو هياكلها، ومثلت سياجاً على ريف المغرب سطورها تبتدئ من ســـاحل البحر المحيـــط عند أسفى وما إليها....ويقال أنها تنتهي إلى قبلة برنيـــق من ارض برقـــة، وهي في الجانب مما يلي مراكش، قد ركب بعضها بعضا متتالية على نسق من الـــصحـــراء إلى التل.... تفجرت فيها الأنهار وجلل الأرض خمر الشعراء وتكاثفت بين ظـــلال الأدراج، وزكت فيها مواد الزرع والضرع وطابت منابت الشجر وردت افاويق الجباية، يعمرها مـــن قبائل المصامدة أمم لا يحصيهم إلا خالقهم، قد اتخذوا المعاقل والحصون"[٢] تم يبدأ ابن خلدون بتعداد القبائل التي تتكون منها مصمودة ولم "يزالوا منذ أول الإسلام وما قبله معتمرين بتلـــك الجبال قد أوطنوا منها أقطاراً بل أقاليم تعددت فيهـــا الممالـــك والعمـــالات بتعـــدد شـــعوبهم

---

[١] ابن خلدون، العبر، ج٧، ص ٢٨٢

[٢] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٢٦٤

وقبائلهم"[١]، وقد كان لهؤلاء المصامدة صدر الإسلام بهذه الجبال عددا وقوة وطاعة للدين وبرز منهم عدد كبير من العلماء ورجال السياسة والحرب في المغرب والأندلس، إلا أنها بقيت متفرقة إلى أن كان "اجتماعهم على المهدي وقيامهم بدعوته فكانت لهم دولة عظيمة"[٢]. بهذه التوطئه تكتمل عند ابن خلدون عناصر قيام الدولة كما أشار إليها في المقدمة، عصبية وحشية ثم اعتناق الإسلام ولكنه إسلام تعرض للتشويش، تم دعوة دينية تصحيحية، تتبنى تصحيح الأوضاع وتعمل على تجميع العصبيات المتصارعة داخل العصبية الواحدة حولها، أما المؤسس فهو محمد بن تومرت المشتهر بالمهدي والذي يعود إلى هرغة إحدى بطون المصامدة، وزعم البعض حسب ابن خلدون أنه من أهل البيت والتحم نسبة بالمصامدة والتحم بعصبيتهم فلبس جلدتهم وانتسب بنسبتهم وصار في عدادهم"[٣]. وأنه زار المشرق وأدى الفريضة والتقى بعلماء المشرق، وأنه كان يحدث نفسه بتأسيس دولة بعد ان التقى كما زعموا " أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره في ذلك فأراده عليه لما كان فيه الإسلام يؤمئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة....... بعد أن سأله عمن له من العصابة والقبائل التي تكون بها الاعتزاز والمنعة"[٤].

ويبدو منطق الحكم بالاشتراك خلال نشأة الدولة، على الرغم من طبيعة ابن تومرت الاستبدادية فهناك مجلس للاستشارة وتقاسم المسؤوليات وكان يسمي أصحابه الطلبة، وأهل

---

[١] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٢٦٤
[٢] (ن، م) ، ص ٢٦٥
[٣] (ن، م) ، ص ٢٦٦
[٤] (ن، م) ، ص ٢٦٧

دعوته الموحدين ولما تم له خمسون من أصحابه سماهم آيت خمسين"[١] كما أن انتقال السلطة لم يكن في عقب ابن تومرت "لأنه كان حصورا لا يأتي النساء"[٢] ولا حتى في أحد أقربائه أو عشيرته بل انتقل وعبر وصيته إلى صاحبه وذراعه الأيمن عبد المؤمن، لتنتقل الدولـة مـن مرحلة العصبية إلى مرحلة الارتزاق واستطاع عبد المؤمن تحقيق الكثير من الانتصارات إلى أن دخل مراكش، "وقامت ضده بعض الثورات، ولكنه تجاوزها وكبـرت عـصبتيه بـدخول عناصر كثيرة من زناته وصنهاجة في طاعته وأصبحت من بعض جنوده"[٣]، لتبدأ بعد ذلـك مرحلة جديدة من التوسع وإخضاع افريقية. فسيطر على بعض الأجزاء وانتصر على العرب الثائرين وعاد إلى مراكش عام ٥٤٧ هـ وبعد أن استحكمت له السيطرة بدأت مرحلة جديـدة أخرى من انقلاب الحكم إذ بعد أن وفد عليه كبراء العرب طائعين وصلهم ورجعهم إلى قومهم وعمل على توزيع المناصب والسلطة بين أبنائه، وجعل ابنه عبد الله ولياً للعهد وهذا الأمـر أثار غضب أخوي المهدي عبد العزيز ويحيى ودفعهما لمحاولة التمرد التي انتهـت بقتلهمـا، لتستحكم السلطة الانفرادية والاستبدادية بيد عبد المؤمن بعد أن كانت مشتركة[٤] ثم" أدخل في طاعته عناصر زناتيه وصنهاجية وعربية، وهذا الأمر كان تمهيداً لتقليص تفـرد مـصمودة، فقتل الثائرين عليه بالمغرب ونكب الخارجين عليه بالأندلس، وأتم فتح أفريقية وجهز أسطولاً برسم الجهاد في الأندلس لكنه توفي قبل إنجاز مشروعه"[٥].

---

[١] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٢٦٩

[٢] (ن، م) ،ص ٢٦٩

[٣] (ن، م) ، ص ٢٧٣

[٤] (ن، م) ، ٢٧٩

[٥] (ن، م) ، ص ٢٨٠

هذا الإيجاز لبداية دولة الموحدين يعيدنا إلى قوانين ابن خلدون في المقدمة والتي تنطبق مع ما تمت الإشارة إليه ومنها أن "الملك والدول العامة إنما تتحصل بالقبيل والعصبية"[١] وقوله بمكان آخر:"في انه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية"[٢]، وقوله في "أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة"[٣] وقوله "في أن من طبيعة الملك الإنفراد بالمجد"[٤].

وتطورت أمور الدولة وتوسعت وتعرضت للانتصارات والهزائم إلى أن كانت وقعة العقاب عام ٦٠٩ هـ أمام النصارى، والتي كسرت من جناح الدولة وأضعفتها لتبدأ عملية التراجع وتكثر عمليات التمرد والخروج عليها، حتى ظهر بنو مرين ونازعوهم على ملكهم لتبدأ بذلك عصبية وحشية جديدة، وتنتهي أخرى دبّ في جسدها الضعف والهرم، ويعلق ابن خلدون على هذه النهاية بقوله: " وانقرض أمر بني عبد المؤمن والبقاء لله وحدة"[٥] وتغلب بنو مرين على المصامدة أجمع وساموهم" خطة الخسف في وضع الضرائب والمغارم عليهم فاستكانوا لعزهم وأعطوهم يد الطواعية"[٦] .

وفي بداية كتابه "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً" وهو الذي يختتم به كتاب العبر يظهر ابن خلدون الموضوعية والنقد حتى للرواية التي تتحدث عن نسبه فبعد أن يتتبع سلالة نسبه يعلق بالقول:" لا أذكر من نسبي إلى خلدون غير هؤلاء العشرة ويغلب على الظن أنهم أكثر وأنه سقط مثلهم عدداً لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلس فإن كان أول الفتح فالمدة

---

[١] ابن خلدون ، المقدمة ، ج١ ص ٢٥٩
[٢] (ن، م) ص ٢٦١
[٣] (ن، م) ، ص ٢٦٦
[٤] ابن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٢٨١
[٥] (ن، م) ، ص ٣١١
[٦] (ن، م) ، ص ٣١٢

لهذا العهد سبعمائة سنة فيكونون زهاء العشرين ثلاثة لكل مائة كما تقدم أول الكتاب الأول"[١]. وهو هنا يشير إلى قوانينه في المقدمة حول الجيل وأعمار الناس وتناسلهم في الجيل الواحد[٢]. ويظهر ابن خلدون الشك في الرواية التي تشير إلى أن النسل "كله منحصر في النبي نوح وفي ثلاثة من ولده وهم سام وحام ويافث" ويتساءل بطريقة تشكيكيه استنكارية، "ولا ادري كيف صح انحسار النسب في هؤلاء الثلاثة عند النسابين، أمن النقل وهو بعيد، أو هو رأي تفرع لهم من انقسام جماعة المعمور، فجعلوا شعوب كل جهة لأهل نسب واحد يشتركون فيه "[٣].

وفي نص من أقوى النصوص في كتاب العبر ويرد في الجزء الأخير من التعريف يضع ابن خلدون عنوانا ملفتا ثم يعمل وعلى طريقته في المقدمة بوضع المثال من التاريخ لهذا العنوان أما العنوان فهو: "فتنة الناصري وسياقة الخبر عنها بعد تقديم كلام في أحوال الدول، يليق بهذا الموضع ويطلعك على أسرار في تنقل أحوال الدول بالتدريج إلى الضخامة والاستيلاء ثم إلى الضعف والاضمحلال"[٤] وكأنه هنا يريد أن يختتم كتابه بلفت انتباه القارئ إلى هدفه الأساسي من كتابة التاريخ والخطة التي سار عليها كتاب العبر والقوانين التي وضعها في المقدمة وكان مختبرها أجزاء كتاب العبر ليضع الخلاصة النهائية لكل مقولاته حول الحضارة والبداوة والعصبية وقيام وسقوط الدول، ويبدأ حديثه بالقول "وذلك أن الدول الكلية وهي التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد في مدة طويلة قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء وهذا كان الأصل في استيلائهم وتغلبهم، فلا يزالون كذلك إلى انقراضهم وغلب على مستحقين آخرين ينزعونه من أيديهم بالعصبية التي يقتدرون بها على ذلك ويحوزون الأعمال التي كانت

---

[١] ابن خلدون ، التعريف، ص ٤٥١

[٢] ابن خلدون ، المقدمة، ج١ ص ٢٨٩

[٣] ابن خلدون، التعريف، ص ٦١٣

[٤] (ن، م) ، ص ٥٩١

بأيدي الدولة الأولى يغضون جبايتها بينهم على تفاضل البأس والرجولة والكثرة في العصابة أو القلة وهم على حالهم من الخشونة لمعاناة البأس والإقلال من العيش لاستصحاب حالة البداوة وعدم الثروة من قبل، ثم تنمو الثروة فيهم بنمو الجباية التي ملكوها ويزين حب الشهوات للاقتدار عليها، فيعظم الترف في الملابس والمطاعم والمساكن والمراكب والممالك، وسائر الأحول ويتزايد شيئا فشيئا بتزايد النعم وتتسع الأحوال أوسع ما تكون ويقصر الدخل عن الخرج وتضيق الجباية عن أرزاق الجند وأحوالهم ويحصل ذلك لكل احد ممن تحت أيديهم، لأن الناس تبع لملوكهم ودولتهم، ويُراجع كل احد نظره فيما فيه من ذلك فيرجع وراءه، ويطلب كفاء خرجه بدخله.

ثم إن البأس يقل من أهل الدولة بما ذهب لهم من الخشونة وما صاروا إليه من رقة الحاشية والتنعم فيطاول من بقي من رؤساء الدولة إلى الاستبداد بها، غيرة عليها من الخلل الواقع بها ويستعد لذلك ما بقي عنده من الخشونة.

ويحملهم على الإقلاع عن الترف ويستأنف لذلك العصابة بعشيرة أو بمن يدعوه لذلك فيستولي على الدولة، ويأخذ في دوائها من الخلل الواقع وهو أحق الناس به وأقربهم إليه فيصير الملك له وفي عشيرة وتصير كأنها دولة أخرى تمر عليها الأوقات ويقع فيها ما وقع في الأولى فيستولى آخر منهم كذلك إلى أن تنقرض الدولة بأسرها وتخرج عن القوم الأولين اجمع، وتأتي دولة أخرى مباينة لعصابة هؤلاء في النسب او الولاء"[١].

أما الأمثلة التي يسوقها بعد هذه التوطئة على ما ذكره فهي دولة بني أيوب التي أسسها صلاح الدين الأيوبي وكذلك دولة الممالك التي انبثقت عنها، وهذا النص من القوة بحيث يمكن القول

---

[١] ابن خلدون، التعريف، ص ٥٩٢

انه ردّ على كل الذين اتهموا ابن خلدون بعدم تطبيق نظرياته التي نادى بها في المقدمة علـــى كتاب العبر وعلى الآخرين الذين شككوا بوجود علاقة بين المقدمة وكتاب العبر.

الخاتمة:

بينت الدراسة العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون وسماه علم العمران والاجتماع الإنساني واعتبره علما مستقلا عن العلوم الأخرى، مبينا العلاقة بين العمران والدولة واعتبر أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وان للعمران طبائع أو قوانين يجب فهمها لفهم تغير المجتمع وتطوره وسير حركة التاريخ وهو يضع مجموعة من القوانين الهامة لفهم حركة التاريخ والمجتمع والعمران وهي قوانين العلَية والتشابه والتباين والقياس بالشاهد على الغائب.

أوضحت الدراسة أن أهم ما يوجه التطور الاجتماعي والعمراني عند ابن خلدون هو نظريته في العصبية فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم المباحث وهي تلعب دورا حاسما في تفسير وفهم الكثير من الأحداث التاريخية والتطورات داخل المجتمع وان للدولة شان أساسي في العمران فالعمران ينتقل بانتقال كرسي الدولة لان قوة العمران من قوة الدولة.

كما يرى ابن خلدون أن للدول اعماراً كالبشر لا تتجاوزها إلا في حالات خاصة ثم تأخذ في الانحطاط والضعف إلى أن تسقط وتنهار وهو يميز بين نوعين من الدول وهما الدولة الخاصة والدولة العامة.

أظهرت الدراسة تنوع المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ وكان أبرزها المصادر المكتوبة كالمؤلفات التاريخية والوثائق والسجلات الديوانية وكتب الفلك والفقه والجغرافيا والفلسفة والحديث وغيرها من أنواع المعارف والعلوم.

أبرزت الدراسة منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ فهو صاحب مفهوم خاص للتاريخ اذ يعتبر إن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، كما أن للتاريخ ظاهر وباطن وهو علم بكيفيات الوقائع وأسبابها.

وقد جعل ابن خلدون من تعريفه للتاريخ مدخلا لتصوره المنهجي للكتابة التاريخية ولم يكتفي بالنقد والتشخيص بل سعى لإصلاح التاريخ من خلال كتابه الأول فأكد على أن التاريخ علم وبين أهمية البحث وراء أسباب وعلل ظاهرة التحول العميق الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري وعمل على وضع معايير يمكن الرجوع إليها في قبول الأخبار أو رفضها وسعى إلى تفسير الإحداث وفقا للقوانين التي وضعها في الكتاب الأول وهي قوانين العمران والاجتماع الإنساني.

أوضحت الدراسة عناصر منهج ابن خلدون والقواعد التي يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية ونقدها كإرجاع الإخبار إلى طبائع العمران وتحكيم العادة وقواعد السياسة وقياس الغائب بالشاهد وإخضاعها للعقل من حيث الإمكان والاستحالة وقانون المطابقة كما ركز ابن خلدون على أهمية نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد وفرق بين الخبر الشرعي والخبر البشري.

أشارت الدراسة إلى أن ابن خلدون قد حلل أسباب وقوع المؤرخين بالمغالط في التعامل مع الروايات التاريخية كالذهول عن تبدل الأحوال والظروف بتبدل الاعصار وولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والتشيعات للآراء والمذاهب والثقة بالناقلين والتقرب لأصحاب الجاه والجهل بطبائع الأحوال في العمران البشري.

أبرزت الدراسة نوع العلاقة بين الكتاب الأول والمتعارف عليه بالمقدمة وبقية أجزاء العبر، إذ أن الكتاب الأول جزء لا يتجزأ من العبر وهو يمثل القوانين والعبر يمثل المختبر وان المقولات تنطلق من الكتاب الأول وليس العكس فالشواهد والإحالات الواردة في العبر تقدم الدليل الواضح على نوع العلاقة بينهما، فالكتاب الأول يقدم الاستدلال والعبر يقدم تطور الأحداث بما يثبت صحة هذه الاستدلالات.

أوضحت الدراسة أن ابن خلدون استطاع أن يطبق منهجه في التاريخ ونظرياته في العمران والاجتماع الإنساني في تاريخه فالمتتبع لتاريخه يلاحظ التصحيحات والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقا لمنهجه وقوانينه كما أن تاريخه يخلو من الخرافات والأساطير التي تحفل بها الكثير من الكتب، وأن نظريته حول العصبية حاضرة بقوة في تفسير الكثير من الأحداث التاريخية وهو يظهر الشك في العديد من الروايات الموغلة في القدم ويحذر من الاعتماد على التوراة والإنجيل في بعض الأخبار.

وكتابه في التاريخ مرتب تبعا لتعاقب الدول مثلما يجب أن يفهم وتعاد كتابته متى أخذت مبادئ الكتاب الأول بعين الاعتبار ويبين لما امتلكت السلطة أو ضاعت في حالة حالة، كما حفل تاريخه بالإحالات الكثيرة التي يحيل بها ابن خلدون القارئ إلى الكتاب الأول وهو يظهر عمق كبير في فهم الأحداث وتفسيرها والنفاذ إلى باطن التاريخ وفهم الأسباب والعلل.

قائمة المصادر:

-ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨هـ) ، **المقدمة**، ط١، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء ، ٢٠٠٥ ، ٣ج .

-ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد، (ت ٨٠٨ هـ)، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ط٢ ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ٢٠٠٣ . ٧ج .

-ابن خلدون، عبد الرحمن، (ت ٨٠٨ هـ)، **المقدمة**، ط٣، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، (د. ت).

-البيروني، أبو الريحان، (ت ٤٤٠ هـ)، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة**، بيروت، دت.

-الصفدي، خليل ايبك (ت ٧٦٤هـ)، **الوافي بالوفيات**، ط١ تحقيق، هـ ريتر استانبول، ١٩٩١ .

-الطبري، ابو جعفر محمد ابن جرير (ت٣١٠ هـ)، **تاريخ الرسل والملوك**، ط٢ ، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ، دار المعارف القاهرة ، دت.

-القلقشندي، احمد بن عبد الله، (ت ٨٢١ هـ)، **صبحي الأعشى في صناعة الإنشاء**، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٤ ج.

-الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، بيروت.

-المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عني بالتصحيح شارل بلا، منشورات الجامعة، اللبنانية، بيروت، ١٩٧٤ .

-مسكويه، احمد بن محمد (ت٤٢١هــ)، **تجارب الأمم**، ط١ ،تحقيق أبو القاســم أمــامي، دار سروش، طهران، ٢٠٠٠ م.

قائمة المراجع:

-أبو زيد، منى، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنــشر، ١٩٩٧.

-أزاد، احمد علي، **الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفيــة**، مركــز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢ .

-إسماعيل، محمود، **هل انتهت أسطورة ابن خلدون**، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠ .

-امام، زكريا بشيــر، **جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون**، الدار الــسودانية، الخرطــوم، ١٩٨٥.

-اومليل، علي، الخطاب التاريخي، **دراسة لمنهجية ابن خلدون** ، معهــد الانمــاء العربــي ، بيروت ، (د.ت).

-بدوي، عبد الرحمن، **دراسات ونصوص الفلسفة والعلوم عند العرب**، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١ .

-بدوي، عبد الرحمن، **مؤلفات ابن خلدون**، المركز القومي للعلــوم الاجتماعيــة والجنائيــة، القاهرة، ١٩٦٢ .

-البعلي، فؤاد، **ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية**، ط١ ، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٦ .

-بن جماعة، محمود، نصوص في الإنسان والعمران والفلسفة من مقدمة ابــن خلــدون، دار محمد علي، صفاقس، ٢٠٠٦ .

-بوعجيلة، ناجية ، **حفريات في الخطاب الخلدوني** ، ط١ ، دار بتراء ، دمشق ، ٢٠٠٨ .

-البياتي، جعفر، **مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون دار المعارف**، سوسة ١٩٩٩ .

التاريخ تحقيق فرانز روزنتال، ترجمة صالح العلي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٢ .

-الجابري، محمد عابد، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**، ط٥ ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ١٩٩٢ .

-جغلول، عبد القادر، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ط٤، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٧ .

-جورج، لابيكا، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية، الجزائر، ١٩٦٨ .

-الحاجري، محمد طه، **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠ .

-الحبابي، محمد، **الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون**، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ٢٠٠٤ .

-حسين، طه، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٥ .

-الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٣ .

-حقيقي، نور الدين، **الخلدونية العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية**، ط١، ترجمة الياس خليل، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣ .

-حميش، بن سالم، **التراكم السلبي والعلم النافع عن قراء ابن خلدون**، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠١ .

-حميش، بن سالم، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، ط١ ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

-الخالدي، طريف، **فكرة التاريخ عند العرب** ، ط١، ترجمة حسني زينة، دار النهار، بيروت ، ١٩٩٧ .

-الخضيري، **زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، ط٢ ، دار التنوير بيروت، ١٩٨٥ .

خليل، عماد الدين، ابن خلدون إسلاميا، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٥ .

-الخوري، فؤاد اسحاق، **مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون**، ط١ ،دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢ .

-دليلة، عارف، **مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي**، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٧ .

-الدوري، عبد العزيز، **ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة العربية، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤ .

الدوري، عبد العزيز، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣.

-رعد، سعيد محمد، **العمران في مقدمة ابن خلدون**، ط١، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٥ .

-روزنتال، فرانز، **علم التاريخ عند المسلمين**، ط٢ ، ترجمة صالح العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٣ .

-الساعاتي، حسن، **علم الاجتماع الخلدوني**، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .

-الساعاتي، سامية حسن، **ابن خلدون مبدعا**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .

-سفيتلانا، باتسييفا، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية الكتاب، ليبيا ،١٩٧٨ .

-الشدادي، عبد السلام، **ابن خلدون من منظور آخر**، ط١ ، ترجمة محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

-شرف الدين، خليل، **ابن خلدون** ، دار الهلال ، بيروت، ١٩٨٥ .

-شريط، عبد الله، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،** الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ١٩٧٥ .

-شعبان، جمال، **قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة،** ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧ .

-الشكعة، مصطفى، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته،** ط٢، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٨٨.

-الصغير، ابن عمار، **التفكير العلمي عند ابن خلدون،** الشركة الوطنية للنشر، الجزائر ١٩٦٥ .

-طالب، محمد سعيد، **ابن خلدون رائد الفكر الحديث،** ط١، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠١.

-الطالبي، محمد، **منهجية ابن خلدون التاريخية،** ط١ ، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١ .

-عامل، مهدي، **في علمية الفكر الخلدوني،** ط٣ ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠ .

-العاني، نمير، **ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ،** ط١ ، دار الهمداني، اليمن، ١٩٨٤ .

-عرابي، عبد القادر، **قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم، والأزمة المعرفية،** ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.

-العروي، عبد الله، **ابن خلدون وماكيافللي،** ط١، ترجمة خليل احمد، دار الساقي، ١٩٩٠ .

-العظمة، عزيز، **ابن خلدون وتاريخيته،** ط٢، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧.

-العظمة، عزيز، **ابن خلدون**، ط١ ،رياض الريس للكتب، بيروت، ٢٠٠٠ .

-علال، خالد كبير، **أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة**، ط١ ، دار الإمـام مالـك الجزائر، ٢٠٠٥ .

-علي، زيغور، **الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي**، ط١، بيروت، ١٩٩٣ .

-عنان، محمد عبد الله، **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.

-عيسى، إبراهيم عبد الله، **المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون**، ط١، اتحاد الكتاب والأدباء العرب، صنعاء، ٢٠٠٦ .

-غاستون، بوتول، **ابن خلدون فلسفته الاجتماعية**، ط٢، ترجمة عـادل زعيتـر، المؤسـسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ .

-فروخ، عمر، **فلسفة ابن خلدون**، ط١، بيروت، ١٩٤٢ .

-قربان، ملحم، **خلدونيات السياسة العمرانية دراسة منهجية ناقدة في الاجتمـاع الـسياسي**، ط١ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت،١٩٨٤ .

-قريسة، نبيل خلدون، **ابن خلدون مراة الجوكوندا**، ط١، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٦ .

-قمير، يوحنا، ابن خلدون، ط٣ ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧ .

-كوثراني، وجيه، **التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب**، الأحـوال والأزمنـة للطباعـة والنشر، بيروت، ٢٠٠١ .

-لابيكا، جورج ، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، ط١، دار الفارابي، ترجمة موسى وهبة ، بيروت ، ١٩٨٠ .

-لاكوست، ايف، **العلامة ابن خلدون**، ط١ ، ترجمة ميشيل سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ، ١٩٧٤ .

-مرحبا، محمد عبد الرحمن، **تاريخ العلوم عند العرب**، دار العودة، بيروت، ١٩٧٨ .

-المرزوقي، ابو يعرب، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤ .

-منصور، احمد صبحي، **مقدمة ابن خلدون، دراسة أصولية تاريخية**، دار الأمين، القاهرة، ٢٠٠٣ .

-النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط٣ دار المعارف ، ١٩٦٧ .

-نصار، ناصيف، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، ط٢ ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥ .

-هنداوي، حسين، **التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٦ .

-وافي ،علي عبد الواحد، **ابن خلدون منشئ علم الاجتماع**، دار النهضة ، القاهرة، ١٩٥٦ .

-وافي، علي عبد الواحد، **ابن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته**، ط، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٢.

-والي، طارق، **النظرية العمرانية في العبر الخلدونية**، العمران والدولة، ط١، بيت القرآن، البحرين، ١٩٩٥ .

-الوردي، علي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته معهد الدراسات العربية**، القاهرة، ١٩٦٢ .

الدوريات

-جلال، محمد عبد الوهاب، هل أسس ابن خلدون علم الاجتمـاع، **مجلـة التسامح**، وزارة الاوقاف، مسقط، العدد ١٦ ، ٢٠٠٦.

-حميش، (بنسالم). الفلسفة أم التاريخ الحي؟ بعيدا عن تقديس العبقرية، ابن خلدون في قـراءة جديدة، **مجلة الناقد**، السنة٥، العدد ٥١، سبتمبر ١٩٩٢.

-رضوان، السيد، مؤتمرات ابن خلدون، **مجلة التسامح**، وزارة الأوقاف، مـسقط، العـدد٦، ٢٠٠٦.

-غوردو، عبد العزيز، مدخل لقراءة ابن خلدون، **دورية كان**، القاهرة، العدد ٢، ٢٠٠٩.

- المرزوقي (أبو يعرب). منهجية ابن خلدون واجتماعه النظري. تونس، **المجلة التاريخيـة المغربية**، عدد ٢٧ – ٢٨، ١٩٨٢.

Ibn Khaldun And History

By

Khaldun Al Habashneh

Supervisor

Prof. Abdul Aziz Al Duri

Abstract

This study addressed Abd al-Rahman Ibn Khaldun (٧٣٢-٨٠٨ A.H.), indicating the scientific and historical status of his book in history and its role in the evolution of historical writing among the Arabs and Muslims. Ibn Khaldun was attributed to many of the knowledge and sciences such as philosophy, sociology, anthropology, economics and education, therefore, the basis of this study is Ibn Khaldum the Historian.

The study addresses the new science discovered by Ibn Khaldun which he named Al-Imran wal Ijtimaa Al-Insani and considered it an independent science demonstrating the relationship between urbanism and the State. Ibn Khaldun believes that the State and the King for Imran is like the picture for the material. The study showed that the main draw of social development and Imran for Ibn Khaldun is his theory on tribalism.

The study showed the diversity of the sources used by Ibn Khaldun in the writing of history, as it included the written sources such as the literature dealing with various types of knowledge, documents, records, personal experience, dictation and questioning, and he further dictated high importance to the antiquities and remnants of the previous nations.

The study focused on highlighting the methodology of Ibn Khaldun in the writing of history as he has a special concept of history, since he considers history as news of Al-Ijtimaa Al-Insani which is meeting the Imran of the world. Ibn Khaldun further sees that history has interior and exterior sides. He also sought through his first book to reform the imbalance in historical writing through the development of standards which can be referred to so as know about the validity and reasonableness of the narrations and their conformity with reality, the study has shown the kind of relationship between Almuqademah and Al-Ibar Book as being a complementary relationship, since Almuqadema represents the laws and Al-Ibar represents the laboratory.

The study concludes by tracking the extent of application of the Ibn Khaldun method in the writing of history and its laws in Imran in other parts of his book, as it stated the historic area of its history since it lists the historical news about Arabs and Berbers, and then the contemporary peoples of the two nations that played a great role in the creation of history. Al-Ibar Book addresses the nations which had held power and the gradual transition of the States from its initial situation to the peak power and then to collapsing. The Book is arranged according to the succession of States as it must be understood and rewritten when the principles of the first book are taken into account.

The study revealed that Ibn Khaldun was able to apply his approach in history and his theories of Imran Al-Ijtimaa Al-Insani in his history, especially because the one who searches in history notes the corrections, criticism and interpretation of most of the events according to Ibn Khaldun's method and laws and his history doesn't include any myths or legends.